

HAROLD  
BLOOM

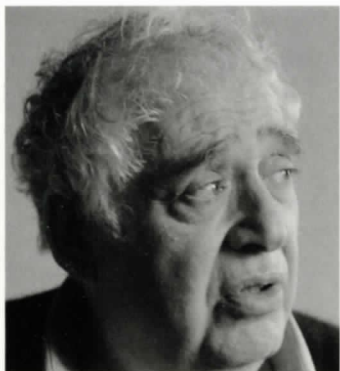


LA RELIGIÓN  
AMERICANA



taurus





© Foto: Sue Graham Mingus

## Harold Bloom

(Nueva York, 1930), titular de la cátedra Sterling de Humanidades en la Universidad de Yale, es autor de más de treinta libros, entre otros *El canon occidental*, *Presagios del milenio*, *Shakespeare. La invención de lo humano*, *Cómo leer y por qué*, *¿Dónde se encuentra la sabiduría?* (Taurus, 2005) y *Jesús y Yahvé* (Taurus, 2006). Entre otros galardones prestigiosos, ha obtenido el premio McArthur, la Medalla de Oro de Belles Lettres y Crítica de la American Academy of Arts and Letters, el Premi Internacional de Catalunya, concedido por la Generalitat de Catalunya, el Premio Alfonso Reyes de México y el Premio Hans Christian Andersen de Dinamarca.





# LA RELIGIÓN AMERICANA

---

HAROLD BLOOM

LA RELIGIÓN AMERICANA

*Traducción de Damían Alou*

TAURUS

---

PENSAMIENTO

Título original: *The American Religion*

Este libro fue publicado en 1992 por Simon & Schuster  
y en 2006 por Chu Hartley Publishers, Nueva York.

© Harold Bloom, 1992, 2006

© De esta edición:

Santillana Ediciones Generales, S. L., 2009

Torrelaguna, 60. 28043 Madrid

Teléfono 91 744 90 60

Telefax 91 744 92 24

www.taurus.santillana.es

© De la traducción: Damián Alou

Diseño de cubierta: Carrió/Sánchez/Lacasta

ISBN: 978-84-306-0695-5

Dep. Legal: M-55028-2008

Printed in Spain - Impreso en España

[La paginación se ha introducido post festum pero se ha contrastado con el original a efectos de citas o simplemente exactitud]

Queda prohibida, salvo excepción  
prevista en la ley, cualquier forma  
de reproducción, distribución,  
comunicación pública y transformación de  
esta obra sin contar con la autorización  
de los titulares de la propiedad intelectual.  
La infracción de los derechos mencionados  
puede ser constitutiva de delito  
contra la propiedad intelectual  
(arts. 270 y sgts. del Código Penal).

# ÍNDICE

INVOCACIÓN. LA TIERRA DEL OCASO. ....	11
---------------------------------------	----

## PRIMERA PARTE

### ORÍGENES

1. ¿Qué es la crítica de la religión? .....	17
2. Entusiasmo, gnosticismo, orfismo americano. ....	43
3. Cane Ridge a través de Billy Graham. ....	59

## SEGUNDA PARTE

### GENUINAMENTE AMERICANO: LOS MORMONES

4. Una religión se convierte en un pueblo: el Reino de Dios	79
5. La imaginación creadora de Joseph Smith .....	97
6. El bautismo de los muertos, los espíritus de los no nacidos	115

## TERCERA PARTE

### RIVALES GENUINAMENTE AMERICANOS

7. Ciencia cristiana: la afortunada caída en Lynn, Massachusetts .....	135
8. El adventismo del Séptimo Día: salud, profecía, y Ellen Harmon White .....	153
9. Testigos de Jehová: contra la Religión Americana .....	165



10. Pentecostalismo: Swaggart destruido en el Espíritu . . . .	177
11. La nueva era: orfismo californiano . . . . .	189

#### **CUARTA PARTE**

##### **LA CONVENCION BAPTISTA DEL SUR**

12. Baptistas: de Roger Williams a E. Y. Mullins . . . . .	199
13. El enigma: ¿en qué creen los baptistas sureños? . . . . .	209
14. La controversia: el fundamentalismo . . . . .	229

#### **QUINTA PARTE**

##### **LA RELIGION AMERICANA: UNA PROFECIA**

15. La religion afroamericana como paradigma. . . . .	249
16. La religion de nuestro clima . . . . .	269
CODA. UNA NUBE TAN GRANDE DE TESTIGOS . . . . .	279
POSCODA. 2006 . . . . .	285

*Incluso ahora, en 1848, desde luego da la impresión de que la política lo es todo; pero se verá que la catástrofe (la revolución) es lo propio de nuestra época y lo opuesto a la reforma: entonces todo apuntaba a un movimiento religioso y resultó ser político; ahora todo apunta a un movimiento político, pero será religioso.*

Søren Kierkegaard, *Diarios*

---

## INVOCACIÓN

### LA TIERRA DEL OCASO

La libertad, en el contexto de la Religión Americana, significa estar a solas con Dios o con Jesús, el Dios americano o el Cristo americano. En la realidad social, esto se traduce en soledad, al menos en el sentido más íntimo. El alma permanece aparte, y algo más profundo que el alma —el yo verdadero, o el ego, o la chispa— se libera para estar totalmente a solas con un Dios que también permanece separado y solitario, es decir, que es un Dios libre o un Dios de libertad. Lo que permite que el yo y Dios estén en comunión íntima es que el yo ya es Dios; contrariamente al cuerpo e incluso al alma, el yo americano no forma parte de la Creación ni de la evolución a través de las épocas. El yo americano no es el Adán del Génesis, sino un Adán más primigenio, un hombre antes de que hubiera hombres y mujeres. Anterior y superior a los ángeles, este verdadero Adán es tan antiguo como Dios, más antiguo que la Biblia, está fuera del tiempo y no le mancilla la mortalidad. Sean cuales sean las consecuencias sociales y políticas de esta concepción, su fuerza imaginativa es extraordinaria. En la práctica, ningún americano se siente libre si no está solo, y ningún americano reconoce, en última instancia, formar parte de la naturaleza.

Nuestra primera guerra contra Irak fue una auténtica guerra religiosa, aunque en ella no participaba espiritualmente el islam en ninguno de los dos bandos. Fue más bien la guerra de la Religión Americana (y de la Religión Americana en el exterior, incluso entre nuestros aliados árabes) contra todo aquello que niega la categoría y la función del yo como auténtico parámetro del ser y del valor. Lo que se debate aquí no es la democracia, ni siquiera la propiedad privada. El presidente George Bush, por lo general no considerado de-

masiado devoto, siguió al presidente Reagan y a otros precursores (Nixon, Ford, Carter) al proponer a Billy Graham como emblema de la Religión Americana. Graham, que siempre aparecía Biblia en mano al lado del presidente, certificó de manera implícita que la guerra contaba con el beneplácito bíblico. En este libro sugiero que, mientras que el judaísmo y el cristianismo tradicionales no son religiones bíblicas (a pesar de todo lo que afirman), la Religión Americana sí es bíblica, aunque su Biblia se reduzca en gran medida a san Pablo (los baptistas del sur) o sea un conjunto de Escrituras americanas que pretenden reemplazarla (los mormones, los adventistas del Séptimo Día, la ciencia cristiana, entre otros).

Sydney Ahlstrom recalcó que no existía una teología americana diferenciada, aun cuando él (y Tolstoi antes que él) hablara de la «religión americana». Si esa religión poseía un teólogo, según Ahlstrom, ése era Emerson. De América\* observó Emerson: «Gran país, mentes diminutas. América es amorfa, carece de esa condensación hermosa y terrible». Eso fue en junio de 1847, cuando el sabio americano aún estaba furioso por nuestra famosa participación en la guerra de México, en la que México sería el Irak de ese movimiento americano. Su observación sigue siendo cierta; somos amorfos. Nuestra literatura de ficción, a pesar de su importante secuencia de poetas y novelistas —Hawthorne, Melville, Whitman, Dickinson, Mark Twain, Henry James, Frost, Stevens, Eliot, Faulkner, Fitzgerald, Hemingway, Hart Crane— sigue sin ofrecernos una condensación ni hermosa ni terrible de nuestro carácter nacional. Todos ellos son autores poderosos, pero tienden a mantenerse a distancia de los abismos órficos y gnósticos del yo nacional, por miedo a diluirse dentro de ellos. Si hemos de hallar nuestra condensación, a menudo terrible, a veces hermosa, sospecho que hemos de encontrarla en las formas amorfas e íntimas de nuestra fe nacional, en las rarezas implícitas de los fanáticos afroamericanos, de los baptistas sureños, de los mormones, de los pentecostales y de otras variedades de la experiencia espiritual.

Nada podría estar más lejos de la Religión Americana que el famoso y bello comentario de Spinoza en su *Ética*: que ninguno de los que aman a Dios de verdad debe esperar que éste le corresponda. La esencia de lo americano es la creencia de que Dios te ama, una

---

\* Por una cuestión puramente práctica, utilizamos el término *América* para referirnos al Estados Unidos actual y a todo lo que acabaría conformándolo. (*N. del T.*)

## INVOCACIÓN

convicción compartida por casi nueve de cada diez americanos, según una encuesta Gallup. Vivir en un país en el que la inmensa mayoría goza del afecto de Dios es profundamente conmovedor, y quizá toda una sociedad pueda soportar ser el objeto de tan sublime estima, que, después de todo, en toda la Biblia hebrea sólo se concede al rey David. El proceso de democratizar y americanizar el cristianismo, cuyo origen tan bien analizaron Nathan Hatch y Jon Butler, puede que surgiera de la Revolución Americana, o, a la inversa, puede que ayudara a engendrar la Revolución Americana. Como no soy historiador, no puedo decirlo. Pero como crítico de la religión, sigo perplejo por el elemento de *revivalismo*\* de nuestra experiencia religiosa, algo que me sigue obsesionando. El *revivalismo*, en América, suele ser la perpetua conmoción que sufre el individuo al descubrir de nuevo lo que siempre ha sabido, que Dios le ama de una manera absolutamente personal e íntima. El noble desinterés o amor intelectual a Dios que propone Spinoza ha sido totalmente ajeno a América, al menos desde comienzos del siglo XIX, aquí, en nuestra tierra del ocaso.

---

\* A falta de palabra castellana, denominaremos *revivalismo* a los servicios evangelistas en los que, a veces de manera ciertamente extravagante, se pretende instigar un despertar religioso. (N. del T.)



## **PRIMERA PARTE**

### **ORÍGENES**





## 1

## ¿QUÉ ES LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN?

## I

Éste es un libro de crítica literaria americana que aborda el espíritu íntimo de nuestra fe nacional, pero el género de este estudio no es la crítica literaria. Lo que he pretendido, más bien, ha sido llevar a cabo un experimento llamado crítica de la religión, una manera de describir, analizar y juzgar que pretende acercarnos a las obras del imaginario religioso. La crítica literaria, como yo he aprendido a practicarla, se basa en última instancia en la dimensión *estética* irreductible que encontramos en las obras teatrales, poéticas y narrativas. De manera análoga, la crítica de la religión debe buscar la dimensión *espiritual* irreductible que hay en las cuestiones religiosas o en los fenómenos de cualquier tipo. Los valores estéticos, desde mi punto de vista, trascienden los intereses sociales o políticos, puesto que a estos intereses cada vez les es más útil el arte malo que el bueno. De manera parecida, los valores espirituales trascienden las demandas sociales y políticas, que ahora parecen beneficiarse más de las creencias poco imaginativas que de las imaginativas. La literatura y la religión no son empresas afines, excepto en la medida en que ambas son huérfanas conceptuales que trastabillan en nuestro vacío cosmológico, que se extiende entre los inalcanzables polos del sentido y la verdad.

Como objeto de la crítica de la religión, o de esta búsqueda de una espiritualidad que resista cualquier reducción, he tomado nuestra no reconocida fe nacional, que denomino, siguiendo a Sydney Ahlstrom (y a Tolstoi), la Religión Americana. Los mormones y los

baptistas del sur se autodenominan cristianos, pero, como la mayoría de americanos, están más cerca de los antiguos gnósticos que de los primeros cristianos. Me he centrado más en los mormones y en los baptistas del sur que en ninguna otra fe (por razones que expondré en detalle), pero casi todos los metodistas, los católicos romanos, e incluso los judíos y musulmanes americanos son más gnósticos que normativos en sus creencias más profundas y atrevidas. La Religión Americana lo invade y lo inunda todo, aunque esté disimulada, e incluso nuestros laicos, de hecho incluso nuestros ateos confesos, son más gnósticos que humanistas en sus últimos presupuestos. Somos una cultura religiosamente desaforada, que busca insistentemente el espíritu, pero cada uno de nosotros es sujeto y objeto de esa búsqueda, que va en pos del yo original, una chispa o un aliento que hay en nosotros y que se remonta, estamos convencidos de ello, a un periodo anterior a la Creación.

Una nación obsesionada con la religión necesita desesperadamente una crítica de la religión, esté dispuesta o no a aceptar cualquier comentario acerca de una cuestión tan problemática y personal como es la relación del individuo con las creencias colectivas: un país que se considera a sí mismo cristiano no recibirá con los brazos abiertos a un aguafiestas que llegue con la mala noticia de que sus creencias no son en absoluto las que ellos dicen tener. La autoridad del crítico es, por tanto, un asunto relevante; e igual de urgente será su declaración de intereses. El crítico no es, decididamente, cristiano, sino un judío gnóstico, que también mantiene su propia disputa con el judaísmo normativo. De manera que, para él, «gnóstico» no es ninguna acusación, y tampoco prefiere más o menos a los gnósticos cristianos que a los protestantes tradicionales. Lo que más valoraré en este libro será la imaginación religiosa, y la Religión Americana, en su formulación más completa, se considera un triunfo de la imaginación. Sus consecuencias sociales y políticas son algo distinto, pero al no poner el énfasis en ellas, las dejo de lado.

En Estados Unidos, casi todos los estudios religiosos contemporáneos son ejercicios de sociología o historia; rara vez se invocan la psicología y la filosofía, y a veces incluso la teología. En la práctica, la crítica de la religión sigue a Emerson y a William James al buscar siempre el elemento diferenciador americano, que, para bien o para mal, siempre ha sido la clave. En cuanto a los precursores europeos, la crítica de la religión debe citar a Kierkegaard y a Nietzsche, quienes desbro-

zaron el camino más que Carlyle o Matthew Arnold. La empresa crítica de Kierkegaard consistía en comprender la inmensa dificultad de ser cristiano en cualquier sociedad supuestamente cristiana:

Pensad tan sólo en lo que significa vivir en un estado cristiano, una nación cristiana, donde todo es cristiano y todos somos cristianos, en la que allí donde uno mire, no ve nada más que cristianismo y cristiandad, la verdad y los que dan fe de la verdad: no es improbable que ello pudiera acabar influyendo en los animales domésticos más nobles, y así, a su vez, en lo que, según el criterio del veterinario y el sacerdote, es lo más importante, a saber, su descendencia.

Nietzsche, que era poscristiano, nos instó a que nos enfrentáramos a ese dilema dando un paso más y perdonándonos a nosotros mismos a través de nuestra propia gracia, después de lo cual todo el drama de la caída y la redención tendría lugar dentro de nuestro propio yo. «Todas las religiones, en su nivel más profundo, son sistemas de crueldad» puede que sea una de las observaciones más sombrías de Nietzsche, sobre todo porque él nos enseñó que sólo el dolor, el sufrimiento y la crueldad forjan la memoria de los seres humanos, y también la de los animales. El cristianismo le da al sufrimiento un sentido no tanto para aliviar el sufrimiento, sino para fundar el sentido. El sufrimiento de Jesús da al cristianismo su supuesta verdad y su supuesto sentido, pues Cristo o el Dios Hombre no viene tanto para que podamos compartir la alegría de Dios, sino más bien para que Dios pueda compartir nuestro sufrimiento. En Nietzsche la verdad nos hace perecer, pero en Kierkegaard sin ella también perecemos. Esto es crítica de la religión, pero no muy oportuna para América, y quizá ésa sea la razón por la que Emerson y William James, en lugar de Kierkegaard y Nietzsche, son los modelos más prácticos para la crítica de la religión en Estados Unidos.

Puede que el documento más importante de esa crítica sea para siempre el *Discurso de la Facultad de Teología* de Emerson, de 1838, que presenta una concepción extraordinariamente americana de Cristo:

Jesucristo perteneció a una auténtica raza de profetas. Vio con gran claridad el misterio del alma. Atraído por su severa armonía, cautivado por su belleza, vivió dentro de ella, y tuvo su ser allí. Él fue el único en la historia que juzgó la grandeza del hombre. Un hombre que fue fiel a lo

que está en ti y en mí. Vio que Dios se encarna en el hombre, y eternamente actuó para volver a tomar posesión de su mundo. Dijo, en este regocijo de sublime emoción: «Soy divino. Dios actúa a través de mí; habla a través de mí. Si queréis ver a Dios, vedme a mí; o miraos a vosotros, cuando también pensáis como Yo ahora pienso». ¡Pero en qué medida se distorsionaron su doctrina y su recuerdo en su misma época, en la posterior y en las siguientes! No hay doctrina de la razón que resista ser enseñada mediante el entendimiento. El entendimiento recogió este elevado canto de los labios del poeta, y dijo, en la época posterior: «Ése fue Jehová, que bajó del cielo. Te mataré si dices que fue un hombre». Los modismos de este lenguaje y las figuras de su retórica han usurpado el lugar de su verdad; y las iglesias no se construyen sobre sus principios, sino sobre sus tropos. El cristianismo se convirtió en un mito, como anteriormente las enseñanzas poéticas de Grecia y Egipto. Él habló de milagros; pues Él pensaba que la vida del hombre era un milagro, y todo lo que el hombre hace, y sabía que este milagro diario resplandece cuando el personaje sube al cielo. Pero la palabra *milagro*, tal como la pronuncian las iglesias cristianas, produce una falsa impresión; es un monstruo. Nada tiene que ver con el trébol que florece ni con la lluvia que cae.

Emerson, al igual que William James después de él, convierte la Religión Americana en algo hermosamente abierto, y después de más de ciento cincuenta años ese pasaje aún posee intacta su capacidad de ofender, sobre todo a los fundamentalistas, que no comprenden su propia versión de la Religión Americana. Lo que hace que este pasaje de Emerson sea un soberbio modelo para la crítica de la religión de Estados Unidos queda condensado en su frase clave: «Los modismos de este lenguaje y las figuras de su retórica han usurpado el lugar de su verdad; y las iglesias no se construyen sobre sus principios, sino sobre sus tropos». Reemplazad a Jesús por Freud como antecedente de «sus» en esa última frase y aparecerá en todo su esplendor una versión menor, pero influyente, de la Religión Americana, los institutos de psicoanálisis que infelizmente salpican nuestras ciudades. Los fundamentalistas freudianos (o la secta de la psicología del ego) son tan literalistas como los fundamentalistas del bautismo sureño, y ambos grupos consideran que sus textos sagrados, la edición normativa de Freud y la Sagrada Biblia, de alguna manera se interpretan a sí mismos y no

pueden equivocarse. Emerson sabe que la religión es algo imaginario que hay que reimaginar constantemente, pero los fundamentalistas de cualquier convicción se niegan a saber que han elegido formas de culto procedentes de relatos poéticos (por parafrasear más a William Blake que a Emerson, que aquí se muestra muy cercano a Blake).

El siguiente gran salto en la crítica de la religión de Estados Unidos pertenece a William James, que todavía no ha encontrado sucesor. Al presentar sus conferencias de lo que sería *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), James definió de manera permanente la idea religiosa americana como algo totalmente basado en la experiencia:

La religión, por tanto, como yo ahora les pido arbitrariamente que la acepten, significará para nosotros *los sentimientos, actos y experiencias de los individuos en soledad, en la medida en que se ven a sí mismos en relación a cualquier cosa que consideren la divinidad*. Puesto que esta relación puede ser moral, física o ritual, es evidente que de esa religión, en el sentido en que la consideramos, pueden surgir de manera secundaria teologías, filosofías y organizaciones eclesiásticas. En estas conferencias, sin embargo, como ya he dicho, las experiencias personales y sin mediación ocuparán ampliamente nuestro tiempo, y apenas consideraremos la teología o lo eclesiástico.

Las cursivas de James centran el emersonianismo de su concepción, y nos acercan a los elementos cruciales que distinguen lo americano: la soledad, la individualidad y el pragmatismo de sentimientos, actos y experiencias, más que los pensamientos, deseos y recuerdos. Lo *personal* modifica las *experiencias* y nos prepara para el Cristo americano del siglo XX, que se ha convertido en una *experiencia personal* para el cristiano americano, y de manera clarísima para los evangélicos. De manera menos evidente, éste es el Cristo de todos los que desean llamarse cristianos en Estados Unidos. A lo mejor se trata del Cristo de todos los americanos, ya sean mormones o judíos, musulmanes o laicos, puesto que el Cristo americano es más americano que Cristo.

Para un americano, la *conciencia*, cuando se centra en el yo, es *fe*: ésta podría ser la enseñanza principal de la crítica de la religión tal como la practicaron Emerson y William James. *Hábitos del corazón*:

*individualismo y compromiso en la vida americana*\*, un estudio de 1985 de Robert N. Bellah y otros cuatro sociólogos, filósofos y teólogos, puede que nos ayude a adentrarnos en los dilemas de la conciencia religiosa de uno mismo en el Estados Unidos contemporáneo, con todas las limitaciones de la sociología. En su capítulo sobre la religión, Bellah y sus colegas nos presentan el sheilaísmo, que recibe su nombre de una joven enfermera a la que llaman Sheila Larson. El sheilaísmo nos insta a amarnos y a ser amables con nosotros mismos, una benévola doctrina, sin duda. El grupo de Bellah reprende suavemente esta benevolencia, pues el sheilaísmo nos convertiría en una nación de doscientos cincuenta millones de sectas:

En cualquier caso, la influencia de las sectas en la sociedad americana ha sido enorme. Son una de las fuentes principales de nuestro individualismo y de la dominante idea americana de que todos los grupos sociales son frágiles y precisan un esfuerzo energético constante que los mantenga.

El yo o la secta americanos, y el grupo social americano, son igual de frágiles: esta idea desde luego prolifera entre nosotros, y es la visión central de *Hábitos del corazón*. ¿Se trata de una visión religiosa, producto de una crítica de la religión? Creo que no, lo que sugiere que la sociología de la religión topa con un límite importante. Las sectas americanas, ¿son al mismo tiempo un yo y un grupo social? ¿No existe un yo mormón o baptista del sur que se oponga de manera intrínseca a las reuniones mormonas o baptistas del sur? La fragilidad de un yo o de una secta de un solo miembro es muy distinta de la fragilidad de la Convención Baptista Sureña. Walt Whitman es nuestro poeta hermético nacional, el que celebra el yo americano, pero él canta a dos yos al mismo tiempo: uno es Walt Whitman, un americano, un tipo duro, que incesantemente se fusiona con cualquier grupo, pero el otro es «el auténtico yo», o el «yo mismo», absolutamente frágil, siempre aparte de los demás. Dos yos americanos (como mínimo) serían la rectificación que la poesía americana y la crítica literaria, y la crítica de la religión, aportarían a la sociología de la religión.

---

\* Alianza, 1989. (N. del T.)

A Bellah y a sus colegas los guía el apasionado objetivo de reconstituir nuestro orden social, a fin de que en la vida americana el individualismo colisione menos con la responsabilidad. La empresa es sin duda admirable, pero una crítica de la religión más afinada podría demostrar que nuestra religión nacional parcialmente oculta enseña una libertad puramente interior. *Hábitos del corazón* ofrece un útil contraste con otra obra tremendamente polémica, *Against the Protestant Gnostics* [Contra los gnósticos protestantes] de Philip J. Lee (1987). Lee, educado en el presbiterianismo sureño, es ahora ministro parroquial presbiteriano en Canadá, y escribe desde una perspectiva tradicionalmente protestante en contra de lo que acertadamente considera un gnosticismo predominante en el protestantismo americano. Él ve lo mismo que yo, la Religión Americana, pero lo que a mí me fascina, a él le llena de ira y temor cuando se lo encuentra entre protestantes liberales o fundamentalistas. Su censura me parece mal dirigida, porque lo que es tan profundamente americano está claro que se adapta al genio religioso de nuestra nación, y no puede extirparse. Pero Lee merece nuestros elogios por ver con claridad lo que está ahí, aunque oculto tras las múltiples máscaras de un supuesto protestantismo.

Gran parte del capítulo siguiente se dedicará a presentar el gnosticismo histórico, de modo que ahora sólo voy a extenderme lo mínimo, lo suficiente para explicar *Against the Protestant Gnostics* de Lee y su singular relación con *Hábitos del corazón* de Bellah. Lee considera el antiguo gnosticismo una herejía cristiana, aunque dicha opinión es muy discutible. Lo que yo creo es que el gnosticismo, al igual que el propio cristianismo, comenzó siendo una herejía judía, al igual que el islam surgió como una especie de movimiento de restauración cristiano judío, el intento de Mahoma de regresar a lo que él consideraba que era la fe de Abraham, y del hijo de Abraham, Ismael, antepasado tradicional de los árabes. Pero los gnósticos, en sentido estricto, eran una secta protocristiana del siglo II de la era común, cuyas creencias generales se centraban en dos convicciones absolutas: la Creación del mundo y del hombre, en su forma presente, eran el mismo suceso que la caída del mundo y del hombre, aunque la humanidad poseía en su interior una chispa o aliento de lo no creado, de Dios, y esa chispa podía encontrar el camino de regreso al mundo no creado, no caído, en un acto solitario de conocimiento.

Lo que Lee reprende en el protestantismo americano es la exaltación del yo elitista en comparación con la comunidad, una protesta pragmáticamente paralela a la idea de Bellah y sus colegas de que la sociedad se sacrifica en aras del individualismo de la vida espiritual americana. En contra de Lee y de Bellah, mi conjetura es que la vida espiritual de nuestros Estados Unidos contemporáneos está sobreterminada, y que lo que actúa a través de nuestra espiritualidad son tendencias que ya tienen dos siglos de antigüedad. Predicarles a los fanáticos religiosos americanos la necesidad de lo colectivo es una empresa vana; la experiencia del encuentro con Jesús o con Dios pesa demasiado como para que se acuerden de lo colectivo, y el creyente regresa del abismo del éxtasis con el yo fortalecido y todo lo demás devaluado. Incluso en el mormonismo, donde es la familia, y no el individuo, la unidad que se pone por encima, el mormón, como sacerdote, al ser siempre un hombre, apenas considera que su mujer y su hijo sean otra cosa que parte de él. ¿Cómo vamos a comprender y juzgar una espiritualidad americana que, para ser auténtica, parece siempre condenada a hacer del creyente, en última instancia, peor ciudadano, a pesar de todas las bobadas de nuestra ideología?

## II

El género de este libro, como ya he afirmado, es lo que denomino «crítica de la religión». En la crítica literaria, nos basamos, en definitiva, en un irreductible elemento estético que forma parte de la propia experiencia de lo que se estudia. Sin ese elemento estético, no leemos un poema, ni una pieza teatral, ni una novela, sino otra cosa. Cuando estudiamos la religión, ha de existir un elemento igualmente irreductible; nuestra experiencia es anterior al análisis, llamemos a lo que experimentamos «lo divino», «lo trascendente» o simplemente «lo espiritual». No obstante, el crítico literario trabaja con textos, o con las relaciones entre textos, o con las relaciones entre textos y autores. Aunque en este libro estudio textos, desde la Biblia hasta *La suprema sabiduría* de Elijah Muhammad, no creo que la esencia de la Religión Americana esté en los textos. Tampoco las relaciones entre textos, ni siquiera las relaciones entre los textos y los creyentes, nos ayudan a adentrarnos demasiado en nuestra fe nacional miste-



riosamente dominante. La Religión Americana está tan falta de credo que, más que sus principios, hemos de rastrear sus fragmentos.

Para escribir este libro he leído y releído todo lo que pudiera considerarse, aunque fuera de manera remota, un texto religioso americano, y he leído casi todos los estudios históricos e interpretativos de la religión en Estados Unidos que he podido encontrar. Pero no soy ni historiador, ni sociólogo, ni psicólogo de la religión, y mucho menos teólogo. Y es manifiesto que tampoco soy un visionario ni un profeta religioso. Como crítico literario, he seguido a Walter Pater al escribir lo que él llamaba «apreciaciones», y como crítico de la religión aspiro a hacer lo mismo. Mi fe no es cristiana, ni mi sensibilidad protestante, de manera que me desconcierta muy poco descubrir que la Religión Americana es poscristiana, a pesar de sus manifestaciones, y que incluso ha comenzado a abandonar la manera de pensar o sentir protestante. Si somos americanos, entonces, hasta cierto punto, compartimos la Religión Americana, aunque no lo queramos o no lo sepamos. La crítica de la religión se propone valorar las variedades de la experiencia religiosa en Estados Unidos, siguiendo en ello a los fundadores de la crítica religiosa: Emerson y William James.

En un sentido amplio, la Religión Americana asume dos formas principales: la importada y la nacional. Una de las cosas que definen la Religión Americana es que esta diferencia mengua rápidamente en cuanto nos ponemos a reflexionar sobre nuestras creencias. La Convención Baptista Sureña, al ser baptista, deriva directamente del Viejo Mundo, y sin embargo es tan profundamente indígena como los mormones, que nada le deben a Europa. Lo que hace que la Religión Americana sea tan americana es que la cristianización del pueblo americano, en la generación posterior a la Revolución, redefinió de manera convincente lo que significaba la cristianización, devolviendo la historia a los orígenes y a los puntos esenciales.

La pregunta fundacional de la crítica religiosa debería ser: ¿cuál es la esencia de la religión? Freud dijo que la añoranza del padre. Otros la han llamado la añoranza de la madre, o el deseo de trascendencia, de realidad, o de hallar un yo oculto que hay antes o más allá de la experiencia. Me temo que todo esto son idealizaciones, y presento como prueba la sugerencia de que desaparecerían en el olvido si no supiéramos que hemos de morir. La religión, ya sea chamanista o protestante, surge de nuestra percepción de la muerte. Darle un sen-

tido a la falta de sentido es la interminable búsqueda de la religión. Nietzsche nos dijo que poseíamos el arte por temor a que la verdad nos hiciera perecer. No creo que Shakespeare hubiera estado de acuerdo. Está claro que poseemos la religión, si queremos, precisamente para ocultar la verdad de nuestro perecimiento. La tragedia de la verdad es la historia de *Hamlet* o de *Lear*, y éstas no son historias religiosas. Cuando el «Escritor J» comenzó a relatar las historias de lo que ahora denominamos la Biblia, esas historias eran arte, y no religión. La muerte no es una preocupación o una carga para J., y tampoco es una carga para Shakespeare. Cuando la muerte se convierte en algo central, comienza la religión.

No estoy sugiriendo que la religión sea mera tanatología, ni siquiera —al igual que sus rivales, el psicoanálisis y el marxismo— que esté siempre condenada a moverse entre los polos de la sexualidad y la muerte. En comparación con Freud y Marx, la religión tiene «un mayor número de ventanas, es superior en puertas», que es como Emily Dickinson valoraba la contingencia sobre la prosa. Pero la contingencia se encuentra más cómoda con el arte que con la religión, al menos desde que la religión dejó de ser puro chamanismo. No hicieron falta Durkheim ni Weber para convertir la religión en una rama de la sociología. Cuando la religión abandonó la magia, se sociologizó. El estudio sociológico de la religión poschamanista tiende a ser superfluo, incluso narcisista: el sociólogo pone el espejo ante sí mismo. Puesto que nuestras universidades avanzan hacia lo multicultural, deberían sustituir sus departamentos de sociología por auténticos chamanes importados de Siberia. Levitaciones y transformaciones nos enseñarían lo que no puede enseñarnos la sociología de la religión: el lugar de la muerte en nuestras vidas y el lugar de los anhelos religiosos en nuestras muertes.

¿Con qué autoridad puede un no creyente leer a san Pablo, a Joseph Smith, a Mary Baker Eddy o a Ellen Harmon White y emitir un juicio crítico sobre ellos? ¿Cómo puede un no creyente examinar cómo opera la experiencia religiosa de los baptistas sureños y comprenderla, o analizar los relatos de Armagedón de los testigos de Jehová y juzgar su valor espiritual? Si el no creyente no es sociólogo, ni antropólogo, ni historiador, ni teólogo, ¿qué le da autoridad para hacer distinciones mientras se pasea entre los desconciertos de nuestras sectas y confesiones? Yo mismo soy un judío no creyente de poderosas tendencias gnósticas, y crítico literario de profesión. La

obsesión con las variedades americanas del orfismo y el gnosticismo, del entusiasmo y el antinomianismo, parece ser el principio rector de mi interés por lo que denomino la Religión Americana. Ninguna nación occidental está tan empapada de religión como la nuestra, donde nueve de cada diez personas aman a Dios y son amadas por él. Esa pasión mutua centra nuestra sociedad y exige ser comprendida, si es que hay que comprender una sociedad como la nuestra, obsesionada con el Apocalipsis.

Como americanos, estamos obsesionados también con la información, y consideramos la religión como el aspecto más vital de la información. Pienso que el gnosticismo era (y es) una suerte de teoría de la información. La materia y la energía son rechazadas, o al menos se colocan bajo el signo de la negación. La información se convierte en el emblema de la salvación; la falsa Creación-caída tenía que ver con la materia y la energía, pero el *pléroma*, la plenitud, el abismo original, es todo información. Los americanos siempre han tenido tendencia a buscar la inencontrable Iglesia cristiana primitiva. Lo que pretenden restablecer en realidad no es la Iglesia de los primeros cristianos, sino el abismo primigenio, al que los antiguos gnósticos llamaron nuestro padre y nuestra madre originales. Nuestro milenarismo nacional, tan dominante en el siglo XIX, y aún tan apasionado entre los fundamentalistas y pentecostales, se relaciona con los libros de Daniel y del Apocalipsis, y nos lleva a nuestras cruzadas actuales y a fantasías tan perniciosas como el nuevo orden mundial de George Bush. Sólo una lectura gnóstica de la Biblia puede llevarnos a la tierra prometida. La nueva ironía de la historia americana es que ahora luchamos para hacer un mundo más seguro para el gnosticismo, nuestra idea de la religión.

Pero ¿qué es la religión? Una neurosis obsesiva universal, según Sigmund Freud, sería la respuesta, reductora pero innegablemente sugerente. Aún más sugerente es la conocida afirmación marxista de que la religión es el opio del pueblo. Los dos juicios se basan en la idea de que la religión es una fe, o al menos una confianza, de manera que los reduccionismos freudiano y marxista tienen una aparente relevancia para el cristianismo, el judaísmo o el islam. Que ambos dicterios me parezcan inapropiados para la Religión Americana me revela algo acerca de nuestra fe nacional, no oficial, pero dominante. Ésta no cree ni confía, conoce, aunque siempre quiere conocer más. La Religión Americana se manifiesta como una avidez informa-

tiva, aunque eso me parece una mejor definición de todas las religiones que los intentos de ver la fe como una neurosis compulsiva o como una droga. No es obsesivo ni obnubila preguntar: ¿dónde estábamos?, o ¿hacia dónde nos dirigimos?; o lo mejor de todo, ¿qué nos hace libres? La Religión Americana siempre ha preguntado: ¿qué nos hace libres?; pero la libertad política tiene poco que ver con esa pregunta. ¿Qué nos hace libres de la presencia de otros yos? ¿Qué nos deja solos, no con el mundo creado, sino con lo que precedió a esa Creación exterior? Hay algo en el yo americano que está convencido de que también precedió al mundo creado. Un abismo dentro del yo que se encuentra en paz cuando está a solas con un abismo que precedió al mundo creado por Dios. La libertad que asegura la Religión Americana no es lo que los protestantes llamaron antaño *libertad cristiana*, sino que es una soledad en la que la soledad interior se siente cómoda dentro de una soledad exterior.

La auténtica Religión Americana rara vez proclama su pleno conocimiento, o su conocimiento de la plenitud. Y puesto que la Religión Americana fue sincrética desde el principio, puede acomodarse dentro de casi cualquier forma externa. De todas las exóticas sectas indígenas de Estados Unidos, sólo cinco se han convertido en variedades indelebles de la Religión Americana: el mormonismo, la ciencia cristiana, el adventismo del Séptimo Día, los testigos de Jehová y el pentecostalismo. Su rotunda supervivencia, a pesar de sus asombrosas doctrinas, surge esencialmente de ese núcleo de Religión Americana que todas procuran no ver en su seno: órfico, gnóstico, milenarista. Otras religiones nos han prometido la eternidad; sólo la Religión Americana nos promete lo que Freud nos dice que no podemos tener: «Una infancia mejorada», como la llamó Hart Crane.

Los estudiantes de religión comparten la antigua conjetura de Van der Leeuw de que, en cuestiones de religión, los dioses (y Dios) son un fenómeno tardío. En el origen se halla la manifestación de lo sagrado como poder y la experiencia humana como objeto de ese poder. El poder puede ser un destino indiferente en lugar de un Dios o dioses, o puede ser una fuerza que interviene, ya sea benigna o maligna, pero sigue sin tener una conciencia o una personalidad propias. Sea como fuere, hay que evitar que eso te sorprenda, si es posible. Es algo a lo que hay que aplicar una observación atenta, y probablemente a ésta debe precederla la devoción o la reverencia, como la actitud humana adecuada hacia un poder más que humano.

Arguyo en este libro que la Religión Americana, que es predominante entre nosotros, se enmascara de cristianismo protestante, aunque ya no sea cristiana. Ha mantenido la figura de Jesús, un Jesús americano muy solitario y personal, que es también el Jesús resurrecto en lugar del Jesús crucificado o el Jesús que ascendió de nuevo con el Padre. No creo que conservemos nada del Dios cristiano, a pesar de que constantemente lo invoquen nuestros líderes, y nuestro presidente en particular, siempre con la banderita en la mano, con especial fervor en el contexto de la guerra. Pero la invocación de esta fuerza parece ser el destino americano, el Dios de nuestra fe nacional. El elemento más gnóstico de la Religión Americana es una asombrosa inversión del antiguo gnosticismo: adoramos al demiurgo como si fuera Dios, muy a menudo con el nombre de necesidad manifiesta. En cuanto al Dios desconocido de los gnósticos, ha desaparecido, y sólo quedan fragmentos o chispas desperdigadas entre nuestros escasos elitistas del espíritu, o su sombra en la solitaria figura del Jesús americano.

Como crítico de la religión, veo dos características invariablemente presentes en toda versión auténtica de la Religión Americana, ya sea pentecostal, baptista del sur, mormona o cualquier otra (puesto que este estudio conoce sus límites, y no puedo meditar sobre todas las variedades de nuestra experiencia religiosa a medida que nos aproximamos al siglo XXI). Los americanos descubren a Dios en sí mismos, pero sólo tras descubrir la libertad de conocer a Dios experimentando una total soledad interior. La libertad, en un sentido muy concreto, consiste en la preparación sin la cual Dios no se permitirá revelarse en el yo. Y esta libertad es doble; la chispa o el espíritu debe saber que es libre de otros yos y del mundo creado. En perfecta soledad, el espíritu americano comprende de nuevo su absoluto aislamiento como chispa de Dios que flota en un mar de espacio. Lo que hay alrededor ha sido creado por Dios, pero el espíritu es tan antiguo como Dios, y así no forma parte de la Creación de Dios. Lo que fue creado cayó del espíritu, una caída que fue Creación. Dios o Jesús encontrarán el espíritu, porque hay algo en el espíritu que ya es Dios o Jesús, pero el estudioso buscará el espíritu sólo en total aislamiento.

La salvación, para el americano, no puede proceder de la comunidad ni de la congregación, sino que es un acto de confrontación cara a cara. Aunque se trate de un legado protestante, esta confrontación está americanizada en la tierra del ocaso. Incluso en el protestantis-

mo tradicional, el *revivalismo* engendró de manera gradual una idea nada calvinista de la conversión dentro del yo, sin la ayuda de ningún contexto más general. El libro de Philip Greven *The Protestant Temperament* [*El temperamento protestante*], de 1977, distingue tres posiciones protestantes en relación a la América de los siglos XVII y XVIII: la evangélica, la moderada y la refinada; o, respectivamente, la auto-reprimida, la autocontrolada y la autoafirmada. A principios del siglo XIX, cuando la Religión Americana propiamente dicha nace en Cane Ridge, los proyectos conjuntos de democratizar y recristianizar América, estudiados respectivamente por Nathan Hatch y Jon Butler, han llevado a cabo la obra más extraordinaria de fertilización americana. El estilo refinado de la autoafirmación se desató en Cane Ridge entre los hombres y las mujeres de las montañas, fundando una espiritualidad que desde entonces sigue con nosotros. Todas las singulares cualidades que de manera convincente Greven atribuye a la refinada autoafirmación son ahora las emociones comunes de nuestros pentecostales contemporáneos y de nuestros baptistas rurales, y dan gloria a Dios y a sus personalidades ocultas o mágicas.

Es de presumir que Greven no aceptaría que ampliara su razonamiento, pero parte de la fuerza de su libro radica en cómo sigue el rastro de la difusión, a lo largo del tiempo, de una idea del yo americano más autoafirmado y finalmente universal que el que ha conocido nunca la sociedad europea. Perry Miller, en sus estudios acerca de la mentalidad de Nueva Inglaterra, ha identificado la religión puritana americana con su teología. Greven pone énfasis en la experiencia religiosa, que es una cuestión de temperamento más que de aceptación intelectual. El temperamento, y no la teología, es lo que determina la postura del yo en la religión. Lo que era el temperamento refinado en la América prerrevolucionaria se popularizó con la entrada apocalíptica en el siglo XIX. Nathan A. Hatch, en su libro *The Democratization of American Christianity* [*La democratización del cristianismo americano*], de 1989, sigue aferrándose a la ficción interpretativa de un Segundo Gran Despertar\* en el cambio de siglo, aunque la lucidez de Hatch va mucho más allá de los manidos conceptos de los eruditos:

---

\* Se denomina «Gran Despertar» [*Great Awakening*] a una serie de encuentros religiosos que tuvieron lugar entre protestantes de las colonias americanas, sobre todo en Nueva Inglaterra, entre 1725 y 1770. (N. del T.)

Después del Segundo Gran Despertar, muchos americanos separaron el liderazgo religioso de la posición social, completando un divorcio que llevaba años gestándose. Atribuyeron la autoridad a predicadores no cualificados para tener un cargo público. En una nueva nación, erigida sobre las premisas de la igualdad y la lucha por liberarse del pasado, la gente estaba dispuesta a ver la mano de Dios sobre un Lorenzo Dow, un Joseph Smith o un William Miller. Podían regocijarse de que, por fin, los débiles derrotaban a los poderosos, los últimos eran los primeros (p. 226).

Jon Butler lleva un peldaño más allá el argumento de Hatch en *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People* [*Inundados por un mar de fe: cristianizando al pueblo americano*], de 1990, en el que los «grandes despertares» son vistos de manera acertada como ficciones retrospectivas, y en el que se pone un vivo énfasis en el aspecto de «invernadero espiritual único» de Estados Unidos. Hatch y Butler son historiadores de la religión; lo que a mí me interesa, como crítico de la religión, es presentar un esbozo de la emergente Religión Americana, aunque pretendo bosquejar brevemente su historia, desde Cane Ridge pasando por Billy Graham, en el tercer capítulo de este libro. Ahora quiero volver al yo americano, para observar de nuevo que su soledad y su libertad no tutelada (como algo que no forma parte de la Creación) fueron los atributos fundamentales que hicieron de la Religión Americana algo no sólo posible, sino inevitable. A principios del siglo XIX, Estados Unidos fundó una idea de soledad en el espacio, de un espíritu sublimemente consciente de sí mismo sobre un fondo de vacío cosmológico que no conocía —ni podía conocer— al espíritu.

### III

*El porvenir de una ilusión* (1927), de Freud, puede considerarse como uno de los grandes fracasos de la crítica de la religión. Por el simple hecho de que subestima a su oponente, y por tanto resulta tan poco convincente al hablar contra la religión como T. S. Eliot al hablar contra el psicoanálisis. Leyendo a Freud se puede aprender

mucho de cómo no hay que escribir crítica de la religión, pues éste consigue, justo en esa cuestión, salirse por la tangente, aunque de una manera sublime, como cuando afirma:

Si [...] consideramos de nuevo las doctrinas religiosas, podríamos reiterar que todas son ilusiones, que no admiten prueba alguna, y que no se puede obligar a nadie a considerarlas ciertas ni a creer en ellas. Algunas son tan inverosímiles, tan incompatibles con todo lo que hemos descubierto acerca de la realidad del mundo [...] que perfectamente las podemos comparar con un delirio.

Freud nos sorprende, al menos esta vez, con un cierto candor. Si llamas a la Resurrección ilusión o delirio, ¿adónde llegas en tu crítica del cristianismo? El psicoanálisis es una interpretación del mundo y de la naturaleza humana. Así que, de una manera bastante sustancial, es cristianismo. Después de toda una vida leyendo a Freud, estoy totalmente dispuesto a cambiar la palabra *religioso* por *psicoanalítico* en este pasaje de *El porvenir de una ilusión*. Al fin y al cabo, como hemos descubierto, las doctrinas psicoanalíticas tampoco admiten ninguna prueba, y si las tomamos de manera literal son ilusiones o delirios. No poseemos libido, al igual que tampoco poseeríamos *destrudo* aunque Freud hubiera seguido adelante con una idea desestimada que habría alimentado la pulsión de la muerte con su energía negativa y diferenciada. Y la pulsión de la muerte, aunque es maravillosamente sugerente, o bien es una ilusión o bien es un delirio, al igual que el inconsciente o cualquier otro importante tropo freudiano. Pero tampoco se consigue atacar el psicoanálisis enumerando sus ilusiones y delirios.

La crítica de la religión, por tanto, puede comenzar prescindiendo de cualquier ambición de derribar ilusiones o delirios. Su función, como la de toda crítica, es construir puentes allí donde hay un vacío, explicar, en concreto, las curiosísimas relaciones que por lo general imperan entre la teología y la experiencia religiosa real, en cualquier fe. Y cuando se mueve a través de diferentes confesiones, como en la Religión Americana, entonces la función de la crítica de la religión se hace más compleja. Las teologías desaparecen, y las variedades de la experiencia religiosa comienzan a sugerir demarcaciones más sutiles, expresiones más entusiastas de lo que habíamos captado hasta entonces. Uno de los argumentos centrales de este li-



bro es que los baptistas sureños y los mormones, que se oponen violentamente entre sí, delatan configuraciones extraordinariamente paralelas en su temperamento espiritual, en lo que podríamos llamar la sensibilidad de la fe. En mi análisis, existen distintas variedades de la Religión Americana, y de hecho, más que divergir, comparten afinidades gnósticas, fervorosas y gnósticas. Existe una forma vagamente emergente en gran parte del protestantismo americano, el contorno de una religión que aún no se manifiesta de una manera del todo evidente entre nosotros, pero que se extiende como una larga sombra más allá de nosotros. Algunos aspectos son evidentes en las iglesias abiertamente indígenas, de las cuales el mormonismo es la más impresionante, así como en la Convención Baptista Sureña, que es en sí misma una original formulación americana, aunque proclame su continuidad con la tradición baptista anterior. La crítica de la religión, al enfrentarse a las concepciones nativas americanas, se ve obligada a convertirse en crítica de la nación, teniendo en cuenta que somos una sociedad peligrosamente empapada de religión, incluso enloquecida de religión, y que la situación cultural es el determinante fundamental para la crítica de la religión de Estados Unidos, y el reto más urgente. ¿Cómo es posible que nueve de cada diez de nosotros estemos fervientemente convencidos de que Dios nos ama de manera personal e individual? ¿Por qué la Religión Americana se exporta tan bien al extranjero, no sólo a Asia, África y Latinoamérica, sino también a Europa oriental y occidental? Los testigos de Jehová, los pentecostales, los adventistas del Séptimo Día, los mormones y los baptistas sureños, convierten cada día a millones de personas a su visión idiosincrásica americana de Dios, de la muerte, del Juicio Final, y se trata de gente que habitualmente no habla inglés, que sólo conoce Estados Unidos a través de la televisión y de los misioneros que les predicán esas religiones. ¿Cuál es el atractivo de la Religión Americana?

Antes recalqué que mi idea de la crítica de la religión, al menos en un aspecto, tenía que tomarse como crítica literaria en su analogía y modelo, sustituyendo el irreductible efecto de lo estético por un irreductible elemento espiritual. La historia, la sociología, la antropología y la psicología, actuando unidas, casi de manera invariable simplifican la religión de la misma manera que simplifican la literatura de ficción. Un poema, cualquiera que sea el uso que le den los historiadores o los sociólogos, es sólo de manera secundaria un documento

político o social. Lo que pretende es tener valor por sí mismo, aunque los motivos del autor se extiendan siempre dentro de las esferas de la colectividad. Las doctrinas y las experiencias religiosas comparan por igual con los poemas una postura en contra de la muerte o, por expresarlo de la manera más simple, la categoría de *lo religioso* se opone a la muerte de la misma manera que *lo poético* pretende triunfar sobre el tiempo. La crítica, tal como yo la concibo, busca lo poético en la poesía, y debería buscar lo religioso en la religión.

¿Cuál es, de nuevo, el objeto propio del estudio de la religión? No me ha parecido que las ciencias humanas, ni el historicismo, la política o la filosofía, sean de mucha utilidad al estudiar qué es lo poético de la poesía. Empiezo a darme cuenta de que sólo la religión puede estudiar la religión. La crítica de la poesía, el estudio de los senderos ocultos que van de un poema a otro, tiene su analogía en la crítica de la religión, que desvela los sinuosos caminos que unen iglesias tan antitéticas entre sí como puedan ser los mormones y los baptistas sureños. Al igual que la poesía, la religión supone la culminación del crecimiento del yo, pero la religión es la poesía, no el opio, de las masas. Las estructuras internas de la imaginación se imponen en la religión, igual que en la poesía, pero son más difíciles de rastrear, pues la religión erige sus templos en el mundo exterior. También está el problema de la ofensa. Son poquísimas las personas (aparte de los poetas) que se interesan por la poesía, pero en Estados Unidos casi todo el mundo se siente ultrajado si se invade el terreno de su idea de lo sagrado. Contrariamente a lo que ocurre en casi todos los demás países, no contamos con una religión nacional declarada, sino que la nuestra, parcialmente oculta, se ha ido desarrollando entre nosotros en los últimos doscientos años. Es una religión que se basa puramente en la experiencia, y a pesar de que insistan en ello, es muy poco cristiana en un sentido tradicional. Florece, bajo muchos nombres, una religión del yo que pretende conocer su propio interior, en soledad. Lo que el yo americano ha descubierto, desde aproximadamente 1800, es su propia libertad: del mundo, del tiempo, de otros yos. Pero esta libertad es un torso muy costoso, por todo aquello de lo que se ve obligada a prescindir: la sociedad, lo temporal, el otro. Lo que queda es la soledad y el abismo.

Estados Unidos de América es una nación enloquecida por la religión. Es algo que lleva inflamando al país desde hace casi dos siglos. *The People's Religion [La religión del pueblo]*, de 1989, de George Gallup Jr.

y Jim Castelli, hace un sondeo en todo el país y descubre que el 88 por ciento cree que Dios los ama, el nueve por ciento no está seguro y sólo el tres afirma que el afecto del Señor hacia ellos es algo que no existe. Pero el 94 por ciento de nosotros cree en Dios, y el 90 por ciento reza. Estas asombrosas cifras contrastan extraordinariamente con las convicciones de Europa occidental acerca del Ser Supremo, por no hablar del rezo en Europa. Es muy poco creíble la afirmación de que somos un pueblo más cristiano que los habitantes de Europa occidental, a pesar de lo que digan las encuestas. Este libro propone una explicación bastante distinta: pensamos que somos cristianos, pero no lo somos. La cuestión clave no es la religión en América, sino lo que yo llamo la Religión Americana. Podemos hablar de religión en Europa occidental, pero no de una Religión Europea. Son cristianos o no lo son. De hecho, en Estados Unidos hay millones de cristianos, pero casi todos los americanos que creen serlo en realidad son otra cosa. Son profundamente religiosos, pero devotos de la Religión Americana, una fe antigua entre nosotros, que se presenta bajo muchas guisas y disfraces, y que determina gran parte de nuestra vida nacional.

Aunque este libro, hasta cierto punto, adopta una organización cronológica, apenas podemos considerarlo una historia de la Religión Americana, y no es, de ninguna manera, una historia de la religión en Estados Unidos. Ni soy historiador ni lo que se llama un crítico de la cultura, y escribo para elogiar y para censurar la Religión Americana. Lo que me interesa es identificar nuestra fe nacional, interpretar su estilo espiritual y profetizar su futuro. Concibo este libro como crítica de la religión más que como historia de la religión o como un ensayo de sociología de la religión. La crítica, ya sea de la fe o de la poesía, debe tener algo en común con la naturaleza de su objeto de estudio, aunque sólo sea porque la verdadera labor de la crítica es la contaminación. La crítica contamina, pero ella misma comienza en un estado de contaminación. Lo que pretendo describir en este libro me contaminó hace mucho tiempo y sigue conmigo. Cualquier americano que estudie algún aspecto importante de la cultura de su país, como la literatura de ficción, se ha visto influido por nuestra religión nacional, tan poco oficial como dominante. Yo mismo, creyente involuntario de la Religión Americana, necesito conocer mejor lo que nos rodea.

La crítica de la religión, al igual que la crítica literaria, es un estilo interpretativo, pero contrariamente a la crítica de la literatura de

ficción, la crítica de la religión, tal como yo la concibo, no es primordialmente una interpretación de textos. La función del crítico es comparar y juzgar percepciones y sensaciones, las percepciones y sensaciones representadas no sólo por la literatura de ficción o por la religión, sino a ellas mismas y al producto de la poesía o de la fe. Mientras que un crítico literario debe proteger la literatura de la fe, ya sea ésta social o trascendente, un crítico de la religión no puede proteger la fe ni de la sociedad ni de rivales como el psicoanálisis, la filosofía, la ciencia y el arte. La función de la crítica es purgarnos no del yo (en el que la Religión Americana se centra y se basa), sino del fariseísmo, de todas las virtudes fatalmente morales, de todo lo que William Blake llamó «las virtudes egoístas del corazón natural».

Al presentar *La Religión Americana* como una obra de crítica de la religión, he de recordarme que este estilo interpretativo, en sus fases posteriores, ya ha sido practicado por figuras proféticas: Emerson, Nietzsche, Freud. La crítica y la profecía religiosas son dos nombres de la misma actividad espiritual. Si uno es americano y posee un temperamento religioso, aunque sea excéntrico o incluso esotérico, entonces necesariamente mantiene alguna relación con la Religión Americana. El argumento central de este libro es que las consecuencias de nuestra fe nacional nos afectan a todos, y que una u otra variedad de esa fe es a menudo la sustancia real de aquello a lo que nos enfrentamos en lo que, en Estados Unidos, al principio vemos como un fenómeno laico. El hecho fundamental de la vida americana, a medida que entramos en la década final del siglo xx, es que nuestra religiosidad está en todas partes. Incluso nuestras relaciones eróticas más prolongadas, incluido el matrimonio, han adquirido muchos de los estigmas de nuestras intensidades religiosas. Los novelistas religiosos, como el protestante John Updike y el católico Walker Percy, no sólo retratan un desplazamiento de las necesidades y obligaciones religiosas a la esfera de lo erótico, sino que ellos mismos caen en una confusión idéntica. La religión de la experiencia no puede restringirse, y hay pocas pruebas de que la Religión Americana desee alguna limitación; consideremos la Iglesia mormona y la Convención Baptista Sureña, ahora dominada por los fundamentalistas, por no hablar de otras iglesias originarias de Estados Unidos, como los testigos de Jehová o las Asambleas de Dios. Las diferencias religiosas americanas dan pie a la ironía de que, en Estados Unidos, el catolicismo romano sea una fe relativamente restringida.

La relación de los baptistas americanos con la tradición cristiana europea no es radicalmente distinta de la de los mormones u otras religiones originarias de Estados Unidos con sus antecedentes más remotos ingleses o continentales. El poder del afán religioso parece haberse magnificado enormemente en Estados Unidos, de una manera casi paralela a la magnificación del afán creativo en Melville, Whitman y Dickinson. Es posible que este paralelismo se vea más claramente en William y Henry James, en los que la exaltación del afán de creer, la voluntad de conocer el espíritu, tan dominante en William, encuentra muchas analogías en los caminos del afán creativo de las novelas de su hermano. La novela de caballerías americana es un género literario bastante desconcertante, pero su primo carnal es la dimensión aún más desconcertante de la Religión Americana. Allí donde aparece un afán religioso exagerado, surge también la angustia religiosa, cuyo nombre, en la práctica, es fundamentalismo, la gran maldición de toda religión americana, y de toda religión en este siglo americano. El fundamentalismo, en sentido estricto, es un intento de superar el terror de la muerte tomando de una manera toscamente literal la insinuación de inmortalidad del cristianismo. Una de las utilidades de la crítica de la religión es que se trata del instrumento idóneo para diseccionar, comprender y quizá algún día destruir el fundamentalismo, que es el lado sombrío de lo que hay de espiritual y valioso en la Religión Americana.

Uno de los grandes descubrimientos que se nos ofrecen al trazar el paralelismo entre la crítica literaria y la crítica de la religión es que el deseo creativo y el deseo religioso tienen más en común entre ellos que ninguno de los dos con Eros. El carácter poético, tal como yo lo entiendo, se origina con una rebelión contra la muerte, y también en el convencimiento de que sus orígenes no son naturales y se remontan a un abismo que precede la existencia del mundo. En el origen del carácter religioso americano ocurre algo muy parecido. Aun cuando aceptáramos el sombrío mito de la relación entre el deseo sexual y la voluntad de vivir, estaríamos muy lejos de la poesía y de la profecía, pues ninguno de los dos encuentra su objeto de deseo en la mera naturaleza. La Religión Americana, al igual que la literatura de ficción americana, es una novela de caballerías profundamente interiorizada, en la que una versión de la inmortalidad es el objeto de deseo. Comparemos el crucifijo católico romano con la cruz de las iglesias baptistas o de cualquier otra confesión protestan-

te americana. Los católicos adoran al Cristo crucificado, pero los baptistas veneran la cruz vacía, a Jesús ya resucitado. A la Religión Americana sólo le interesa la Resurrección, y saca a Cristo de la cruz tan rápidamente como lo sacó Milton, en sólo una línea y media de *El paraíso perdido*.

Uno de los grandes mitos de la Religión Americana es la restauración de la Iglesia primitiva, que probablemente nunca existió. Los baptistas sureños, en cierto sentido, toman como paradigma un periodo de tiempo del que el Nuevo Testamento no nos dice casi nada, los cuarenta días que los discípulos pasaron en compañía de Jesús después de su Resurrección. Creo que no sólo los baptistas, sino todos los adeptos de la Religión Americana, sea cual sea su confesión, persiguen ese momento. Cuando hablan, cantan o rezan afirmando que caminan con Jesús, no se refieren al hombre que va camino de la crucifixión ni al Dios que ha subido a los cielos, sino al Jesús que de nuevo caminó y vivió con los discípulos cuarenta días y cuarenta noches. Para los mormones, esos días incluyen la estancia de Cristo en América, donde Joseph Smith le imaginó poco después de la Resurrección, en el hallazgo imaginativo más grandioso del Libro del Mormón. La herejía más importante de todas las que constituyen la Religión Americana es la más implícita y profundamente poética de todas: el americano camina a solas con Jesús en un lapso de tiempo que se alarga hasta el infinito y se funda en la estancia de cuarenta días del Hijo del Hombre resucitado. El gnosticismo americano sale del tiempo entrando en la vida sobre la tierra que disfrutaba el Hombre que murió y luego conquistó la muerte.

La crítica de la religión necesita entrar en esa zona, que queda entre la teología y la experiencia espiritual, una zona afín a lo que los primeros cristianos, gnósticos incluidos, habrían denominado el *pléroma*, la plenitud, del espacio y el tiempo. Lo que el gran sabio baptista E. Y. Mullins llamaba la *competencia del alma* parecería ser el don que procede de haber caminado con el Jesús resurrecto, y no formando parte de un grupo de discípulos, sino totalmente a solas con él. Los testimonios basados en esta solitaria compañía a menudo mencionan una tercera y enigmática presencia, a veces identificada con el Espíritu Santo y a veces con la figura derrotada y castigada de la muerte misma. Podemos recordar dos visiones extraordinarias de tan enigmática compañía: la de Walt Whitman en «When Lilacs

Last in the Dooryard Bloom'd» [«La última vez que florecieron las lilas en el jardín»] y la de T. S. Eliot en «La tierra baldía». Los dos son una versión americana de la novela de caballerías, y complejamente parecidas a la himnodia baptista que celebra la experiencia de caminar con el Jesús resurrecto.

#### IV

D. H. Lawrence, al meditar sobre Natty Bumppo, el personaje de Fenimore Cooper, vio que la carrera a la inversa del héroe de Cooper (compuesto hacia atrás, de la vejez a la juventud) reflejaba la historia de la conciencia americana. Estados Unidos había comenzado siendo europeo y venerable, y luego se volvió novedoso y juvenil. La idea de Lawrence se aplica también a la religión en Estados Unidos, que comenzó siendo un protestantismo europeo, y desde la entrada del siglo XIX en adelante se convirtió en algo nuevo y aún en desarrollo. Intentando explicármelo a mí mismo, como incipiente crítico de la religión, recordé las observaciones referidas a Emerson que escribió Henry James sénior en 1884, dos años después de la muerte del sabio. James, cuya exasperación con su amado Emerson quedó memorablemente expresada en una famosa expresión —«¡oh, hombre sin medida!»—, intentó en uno de sus textos comprender con medida lo que denominó *inocencia*:

Él fue [...] fundamentalmente un traidor a la civilización, sin ser totalmente consciente de ello. [...] Mi impresión es que no tenía la menor conciencia de ser ni bueno ni malo. De hecho, no tenía conciencia, y vivía de la percepción, que es una facultad totalmente inferior o menos espiritual. Cuanto más universal es un hombre, por su genio o por su nacimiento, menos espiritualmente individual es, y lo que le falta de profundidad lo compensa con la amplitud de su talento. Era lo que ocurría en grado sumo con Emerson. En sus libros o en su faceta pública te electrizaba constantemente con dichos rebosantes de inspiración divina [...]. Ningún hombre podía verlo hablar (ni mirarlo cuando estaba callado, si a eso vamos) sin tener una visión de la belleza más divina [...]. No era más que alguien que escenificaba la fuerza todopoderosa que hay en nuestra naturaleza [...].

Es incontestable que lo más importante en él, como ya he dicho, era que, de manera inconsciente, te hacía enfrentarte con lo infinito que hay en la humanidad [...]. Ésa fue la virtud incontestable de Emerson para todos los que le apreciaron, que no reconociera a ningún Dios fuera de sí mismo y de su interlocutor, y que lo reconociera tan sólo como el vínculo entre ambos, como alguien que procura que su relación sea sagrada, con una santidad jamás concebida por hombre o ángel. Pues no se trata de la santidad que se enseña en los libros ni del ejemplo fastidioso, enfermizo y vanidoso de los santos, sino simplemente de la carne y la sangre redimidas de uno mismo. Resumiendo, la única santidad que Emerson reconocía, y por la que vivía de manera coherente, era la inocencia.

Se trata de una inocencia muy americana, y todo este pasaje de James sénior me recuerda la observación de Sydney Ahlstrom de que «Emerson es de hecho el teólogo de algo que casi podríamos denominar “la Religión Americana”». En Emerson, el James swedenborgiano reconoció muchos de los estigmas que me convencieron de la presencia de la Religión Americana: libertad de la mera conciencia; fe en la percepción de la experiencia; una sensación de poder; la presencia de un Dios interior; la inocencia de «la carne y la sangre redimidas». Lo que Freud llamaría el malestar en la cultura, o la civilización y sus descontentos, queda lejos. Y así, totalmente inconsciente, Emerson fue «fundamentalmente un traidor a la civilización», para lo que era la civilización en un sentido europeo.

La crítica de la religión, al enfrentarse a la auténtica espiritualidad americana, queda al principio desarmada, pues ni Kierkegaard ni Nietzsche tienen la menor relevancia ante la novedad americana. El énfasis que pone Kierkegaard en las dificultades dialécticas de hacerse cristiano en una nación supuestamente cristiana nada tiene que ver con la situación de Estados Unidos, donde aquéllos que verdaderamente se ven empujados hacia la fe no se dirigen hacia nada que se parezca demasiado al cristianismo histórico. Y la crítica que hace Nietzsche del ascetismo apenas roza los fervores de la espiritualidad americana, en la que no se renuncia a casi nada por el yo. Me parece que tampoco me sirve de ayuda la postura que adopta hacia la crítica religiosa el Northrop Frye tardío en su último libro: *The Double Vision*, subtítulo *Language and Meaning in Religion* [*La doble visión: lenguaje y significado en la religión*], de 1991. Frye intenta pasar de la crítica literaria a la crítica de la religión,



pero veo imposible distinguir su perspicacia de su devoción, como cuando dice:

También en la religión hemos de mantener una actitud crítica que nunca acepte de manera incondicional ninguna forma de revelación socialmente establecida. De otro modo, volvemos a la idolatría, que esta vez se convierte en una autoidolatría, en lugar de una idolatría de la naturaleza, donde la devoción hacia Dios queda reemplazada por la deificación de nuestra actual comprensión de Dios. Pablo nos dice que somos templos de Dios: si es así, deberíamos ser capaces de comprender la locura de lo que propuso hacer el emperador Calígula en el templo de Jerusalén: erigir una estatua de nosotros mismos en su santo lugar.

Me parece una reflexión conmovedora, pero es más literatura religiosa que crítica de la religión, y no nos llevaría a ninguna parte a la hora de enfrentarnos al mormonismo, al bautismo sureño o a la religión afroamericana. Lo que Frye, siguiendo la tradición, denomina «idolatría», es, en su forma de «autoidolatría», precisamente lo que Emerson denominó «confianza en uno mismo», la premisa fundamental de la Religión Americana. Frye, que vivió y murió siendo pastor de la Iglesia unida de Canadá, afirma en *The Double Vision* que «sería absurdo considerar el Nuevo Testamento como una obra exclusivamente literaria». Sin duda, desde la perspectiva de un clérigo, es así, pero ésa no es la visión de un crítico literario. *Autoidolatría* no puede ser un término útil para el crítico de la religión. Del mismo modo que un crítico literario no puede admitir el énfasis que pone en «una obra exclusivamente literaria», como si se pudiera hablar de *mera* literatura, el juicio moral que aparece en la idea de *idolatría* no pertenece a la esfera de la crítica de la religión. Las críticas de la moral, de la política, de la sociedad, han usurpado ahora el lugar de la estética en lo que en nuestras universidades pasa por crítica literaria. La función de la crítica de la religión en el momento presente es impedir que lo espiritual que hay en la religión siga el mismo camino que ha seguido lo estético en la literatura: ser descartado por la políticamente correcta escuela del resentimiento. En Estados Unidos, el antiintelectualismo invade la vida política, social y moral, y su corifeo es la corrección política de la pseudoizquierda académica. El fundamentalismo es la maldición paródica de la Religión Americana, y las consecuencias políti-

cas, sociales, morales e incluso económicas de su antiintelectualismo son bastante perniciosas. Pero esas consecuencias no pueden ser el objeto de estudio de la crítica de la religión. Por el contrario, lo que la crítica religiosa tiene que desvelar y analizar es la total destrucción de lo espiritual que ha llevado a cabo el fundamentalismo.

## 2

## ENTUSIASMO, GNOTICISMO, ORFISMO AMERICANO

El presidente George Bush, dejando aparte las demás eminencias que le aguardan, ya está destinado a ser recordado como el líder americano más profundamente ligado a emblemas vinculados con nuestra religión nacional: la bandera y el feto, nuestra cruz y nuestro Hijo divino. La bandera y el feto juntos simbolizan la Religión Americana, nuestra fe nacional oculta, pero escasamente reprimida. Definir la religión es siempre difícil, sobre todo porque la creencia civil y sus consecuencias prácticas son radicalmente distintas cuando se comparan los credos históricos y tradicionales. La religión, en nuestros Estados Unidos supuestamente protestantes, es algo sutilmente distinto al cristianismo, aunque decir que somos un país poscristiano es engañoso. Lo que somos, más bien, es posprotestantes, y vivimos una convincente redefinición del cristianismo. Tan convincente resulta que nos negamos a admitir que *hemos* revisado la religión tradicional para convertirla en una fe que encaje mejor con nuestro temperamento, aspiraciones y angustias nacionales. La Religión Americana, una mezcla de antiguas herejías y acentos decimonónicos, avanza hacia el siglo XXI con un triunfalismo immoderado, fácilmente convertible en nuestros caprichos políticos.

George Santayana comentó en alguna parte que la religión tiene que ser algo tan personal como el lenguaje. Al igual que sólo hablas un lenguaje al mismo tiempo, no puedes practicar la religión en general. Una religión viva, añadía, tiene que ser idiosincrásica; su poder surge de ese sesgo o giro personal. Exceptuando esa naranjada llamada «nueva era», todas las religiones comentadas en este libro son idiosincrásicas hasta un punto casi increíble. No las calificaría de increíblemente vivas, aunque son (casi todas ellas) peligrosamen-

te interesantes cuando se las compara con lo que son ahora las confesiones protestantes dominantes en Estados Unidos. Lo que hay de espiritualmente vivo en estas agrupaciones dominantes rara vez recupera con intensidad el protestantismo histórico y doctrinal. Lo que suele ser, más bien, es una nueva aparición del entusiasmo o del gnosticismo, otra variedad de la Religión Americana. Pues los impulsos que crearon el mormonismo, o el auténtico bautismo sureño o las importantes creencias afroamericanas son tan cruciales para nosotros como el mismo idioma americano. Nuestra espiritualidad es otra de nuestras lenguas. Los credos no encajan con el espíritu americano. La libertad que seguimos asociando con la soledad y con lo indómito no resulta fácil de integrar en la otredad de las doctrinas históricas.

Puesto que éste es un estudio de crítica de la religión, me centraré en lo que considero las dos iglesias más americanas: los mormones y la Convención Baptista Sureña. Las abordaré con el espíritu pragmático de William James, como variedades de la *experiencia* religiosa, y pondré el mismo énfasis en las cuestiones de su irreducible espiritualidad y en el temperamento del creyente en su encuentro con Dios. Los mormones, acertadamente, ponen el acento en que son, sin la menor duda, una creación originariamente americana, con una génesis concreta en las visiones otorgadas a su profeta, vidente y revelador, Joseph Smith. Los baptistas, fieles a su naturaleza americana (al igual que los mormones), remontan su origen al gran mito americano, la primitiva Iglesia cristiana del antiguo Israel. Sigo a los historiadores de la religión a la hora de reubicar los orígenes del bautismo sureño en Estados Unidos a comienzos del siglo XIX, pero me aparto de ellos al proponer como padre auténtico y tardío de esta confesión a Edgar Young Mullins (1860-1928), que redefinió la fe en su importante manifiesto de 1908 *The Axioms of Religion* [*Los axiomas de la religión*]. Que yo sepa, fue Mullins quien inventó la expresión *competencia del alma* para definir la libertad baptista más importante, cuando insistió en que «en la doctrina de la competencia del alma en la religión, bajo la autoridad de Dios, reside la importancia histórica de los baptistas». La opinión de Mullins prevaleció hasta que la Convención Baptista Sureña quedó dominada —hasta hoy— por ignorantes que se hacen pasar por fundamentalistas. Irónicamente, gran parte del legado baptista moderado o mullinesco, ahora en grave peligro por culpa de los supuestos fundamenta-

listas, podría tener un origen baptista afroamericano, como demostraré más adelante en este libro. Por eso parece apropiado que los No Sé Nada\* texanos estén destruyendo la Convención Baptista Sureña y arrasando así el último reducto organizado de una religión de la luz interior en Estados Unidos. El sacerdocio del creyente está siendo reemplazado por una jerarquía que será a la vez más dogmática y menos intelectualizada que la estructura de autoridad de la Iglesia católica romana. Una religión altamente individualizada, incluso excéntrica, de la experiencia entusiasta perdería fuerza hasta quedar como algo insípido.

La Religión Americana es, en muchos aspectos, la continuación en los siglos XIX y XX de lo que en Europa se denominó *entusiasmo*, sobre todo durante los siglos XVII y XVIII, cuando el término solía utilizarse de manera despectiva. En su sentido literal, *entusiasmo* sugiere inspiración divina, incluso posesión, pero los refinados cristianos de la Ilustración otorgaron al término su fuerza figurativa de emocionalismo e incluso fanatismo. Yo mismo reconozco ahora que el origen de este libro sobre la Religión Americana se remonta a cuando compré y leí *Enthusiasm* [*Entusiasmo*], de monseñor Ronald Knox, en 1960 (el libro se publicó por primera vez en 1950). Knox, una persona refinada, capellán católico de la Universidad de Oxford entre 1926 y 1939, había traducido la Biblia a la prosa de George Moore, pero su gran obra fue *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion*. El libro de Knox, que acabo de leer ahora, treinta años después, sigue siendo un soberbio estudio de herejías y evangelismos, narrado con un brío digno de la persona a quien está dedicado el libro, Evelyn Waugh, cuyo genio cómico estaba en deuda con las ironías más amables de Knox, su mentor espiritual.

Entre los protagonistas de *Enthusiasm* encontramos toda la secuencia de imponentes excéntricos, como Montano de Frigia, del siglo II, pasando por los anabaptistas, cuáqueros, jansenitas y quietistas, hasta llegar a John Wesley y sus seguidores de mitad del siglo XVIII. De sus entusiastas (a los que al mismo tiempo adora y reprende severamente), Knox recalca que todos ellos fueron elitistas espirituales,

---

\* Se refiere al Know-Nothing Movement, American Party o Native American Party norteamericano, que adquirió importancia entre 1853 y 1856, y que pretendía que el Gobierno estuviera controlado sólo por nativos. Organizado como una sociedad secreta, sus miembros siempre manifestaban ignorar las actividades del partido. (N. del T.)

«ultrasupernaturalistas», para quienes la gracia ha destruido la naturaleza, reemplazándola en lugar de corregirla. Lo que anhelan, por tanto, es la teocracia, o el gobierno de los santos, y en el ínterin se entregan al *revivalismo* y al éxtasis mientras esperan a Jesús, cuyo segundo advenimiento es esperado prácticamente de manera inminente. La gran época del entusiasmo fue el siglo XVII: George Fox y los cuáqueros, Pascal y los jansenitas católicos en Francia, y los místicos quietistas franceses de comienzos del siglo XVIII, liderados por *madame* Huyon y Fénelon. Pero ninguno de ellos, ni siquiera Fox, fueron precursores de la Religión Americana. Esta distinción pertenece más bien a John Wesley, que vivió una suprema experiencia de conversión el 24 de mayo de 1738. La conversión es la experiencia fundamental de lo que acabará siendo la Religión Americana, en tal grado que, llegados a este punto, parece necesaria una breve meditación sobre su naturaleza general.

*Conversion*, de A. D. Nock (1933) es el estudio clásico sobre el tema. Aun cuando se limita al periodo que va de Alejandro Magno a san Agustín, ofrece no obstante intuiciones sin igual de la psicología de la conversión religiosa, intuiciones supuestamente basadas en las profundas conjeturas de William James. James recalcó que «la sensación de vivir en el error» contaba más que cualquier ideal que pudiera servir de meta al pecador. La conversión, por tanto, era siempre una lucha más «para alejarse de algo» que por llegar a alguna parte. Nock nos ofrece esta fórmula: «Renuncia y nuevo comienzo». Pero esto es subestimar el *revivalismo* entusiasta, que desde el principio se convirtió en el estilo americano de conversión, hasta que culminó en Cane Ridge, Kentucky, en un estilo que es el tema de mi siguiente capítulo. Knox atribuye «la religión de la experiencia», con sus conversiones que *hay que sentir*, a Wesley, que fue así el precursor de la Religión Americana. Yo mismo sospecho que el paradigma procedía de los primeros baptistas negros de Estados Unidos, pero Knox describe vivamente la innovación wesleyana, que sin embargo, admite, no pervivió ni en el gran fundador del metodismo ni en sus seguidores:

¿Era siempre y necesariamente el renacer una *experiencia*? A fin de ser cristiano, en oposición a casi cristiano, ¿debías haber *sentido*, en uno u otro momento, que tus pecados te eran perdonados o que había un cambio en tu comportamiento externo que resultaba ser prueba suficiente

de ese hecho? [...] Es como si Wesley hubiera elaborado por sí mismo, desde muy temprano, esa identificación de la *gracia* con los consuelos espirituales, contra lo cual nos advierten constantemente los autores devotos. En el mismísimo comienzo de su carrera evangelista, te das cuenta de que espera que el bautismo de los adultos vaya acompañado de la *conciencia* de un renacer, y que se queda decepcionado cuando no ocurre [...]. Tanta es su fe en la experiencia que espera que la sensación de perdón no sólo se sienta, sino que se manifieste (pp. 538-539).

Lo que aquí era apenas una tentativa se ha convertido en algo permanente, feroz, incluso en entusiasmo desatado en la Religión Americana, de modo que en el bautismo sureño y en el pentecostalismo la conversión se siente, se manifiesta y se comunica de manera exuberante. Wesley, en la perspectiva americana, debe verse ahora como una figura que sirve de puente entre un estilo inglés más contenido de entusiasmo y la violencia, tanto interna como externa, de la Religión Americana. La fe experimental, en gran medida divorciada de la doctrina, habría dejado un vacío en Estados Unidos de no haber existido algo más vibrante que reemplazara la doctrina, un *conocimiento* intemporal que en sí mismo salva. Wesley seguía creyendo que Dios había influido en la historia, pero el conocimiento americano anula la historia, incluso la historia de Dios antes de que descubriera América. El gnosticismo, el antiguo y el americano, tienen mala reputación, desde san Ireneo hasta Tom Wolfe, aunque yo aquí disiento. El presidente Eisenhower tiene mala fama por haber comentado que Estados Unidos era y tenía que ser una nación religiosa, y que tanto le daba cuál fuera esa religión, siempre y cuando tuviera una. Mi perspectiva es más triste; somos, ay, la nación más religiosa, y, en última instancia, sólo florecerán entre nosotros variedades de la Religión Americana, llámense sus devotos mormones, protestantes, católicos, musulmanes, judíos o lo que queramos. Y la Religión Americana, después de sus dos siglos de existencia, me parece irremediablemente gnóstica. Es un conocimiento del yo no creado mediante ese mismo yo, o del «yo dentro del yo», y ese conocimiento conduce a la libertad, una libertad peligrosa y apocalíptica: libertad de naturaleza, del tiempo, de la historia, de la colectividad, de otros yos. Niego con la cabeza, con tristeza y asombro, al contemplar a los intelectuales más jóvenes políticamente correctos, que esperan subvertir lo que ni siquiera pueden comenzar a com-

prender, una sociedad obsesionada totalmente en manos del gnosticismo dominante.

Si posees un temperamento religioso, o una inquietud religiosa, y sin embargo no aceptas las explicaciones judía, católica, protestante o musulmana acerca de por qué un Dios omnipotente permite la permanente victoria del mal y la desdicha, entonces puede que te tiente el gnosticismo, aun cuando nunca acabes de saber qué es o qué fue. La experiencia personal y la meditación sobre la historia me irritan por igual cuando veo los intentos que se han hecho para justificar la manera en que Dios se ha comportado con el hombre. El Dios de Moisés, Jesús y Mahoma parecen igualmente indulgentes con la esquizofrenia y el holocausto. Existe también el Dios del teórico gnóstico Valentín de Alejandría, y del rabino cabalista Isaac Luria de Safed, y ese Dios está distanciado o apartado de nuestro mundo de alucinaciones y campos de exterminio. El Dios desconocido de la visión gnóstica puede considerarse una proyección de una antigua herejía, si lo deseas, o como una realidad viva, aunque a ese Dios no se le han dedicado abiertamente ni templos ni iglesias. El gnosticismo me parece menos fosilizado que nuestras religiones dominantes y socialmente aceptadas, pero tampoco pretendo que este libro sea un manifiesto gnóstico ni un tratado sobre la conversión.

*The Gnostic Scriptures [Las Escrituras gnósticas]*, de 1984, de Bentley Layton, es la recopilación más útil de textos gnósticos de los tres primeros siglos de la era común de la que disponemos en cualquier lengua. Con sus convincentes introducciones, este volumen constituye un inevitable punto de partida para cualquiera que desee que le guíen a través de los laberintos del gnosticismo antiguo, ya sea considerado como un fenómeno histórico o como el esbozo fundacional de una postura religiosa intemporal. La imaginación de Layton condensa en una sola e intrincada imagen las extraordinarias complejidades de lo que Hans Jonas denominó el mito gnóstico: un vasto vacío cosmológico, el *kenoma*, en el que vagamos y lloramos, tiranizados por los *archones*, los señores del desgobierno, encabezados por el demiurgo, una deidad que creó el cosmos y nuestros cuerpos y almas, en una metedura de pata que también fue una caída. Un acto de creación que en sí mismo constituyó una caída catastrófica no puede ser la imagen de la Creación del judaísmo normativo ni de ninguna de las ramas del cristianismo. El Sol y la Tierra, Adán y Eva, todos comienzan como desastres en algunas versiones del mito gnós-



tico, que nada bueno tiene que decir de la naturaleza, y que no muestra esperanza alguna hacia nuestros cuerpos ni hacia nuestras almas exteriores, ni hacia nada, desde luego, que permanezca confinado dentro de los límites del espacio y el tiempo. El gnosticismo, sin embargo, si vamos a considerarlo una religión, o al menos una postura espiritual, es todo menos nihilista o desesperanzado, motivo por el que quizá sea ahora, y haya sido siempre, la religión oculta de Estados Unidos, la Religión Americana propiamente dicha. Por raro que todo esto pueda sonar, cualquiera que quiera comenzar a comprender el gnosticismo sólo necesita preguntarse: ¿qué considero mi yo más interior? En ese lugar secreto se fusionan Ronald Reagan y los personajes de la narrativa de Thomas Pynchon. Aunque citaré algunas versiones americanas y contemporáneas del gnosticismo, cualquier explicación útil del gnosticismo debe comenzar con la historia del yo mágico u oculto, la «chispa» o *pneuma*, como lo llamaban los gnósticos, más que con el alma o la psique, y esa historia comienza mucho antes de los gnósticos, quienes tuvieron su auge (si es que llegaron a tenerlo) en el mundo helenístico del siglo II de la era común.

El gnosticismo se origina como una poderosa reacción en contra de un precursor agobiante, la Biblia hebrea, o como una lectura errónea y creativa de ésta. Para los gnósticos, el archivillano es el demiurgo, un dios creador cuyo nombre parodiaba el demiurgo del *Timeo* de Platón, donde se le retrata como un artesano, un «fabricante de mundos», que hace lo que puede a la hora de imitar las verdaderas formas de la eternidad. Pero para los gnósticos, el demiurgo es el Yahvé (y el Elohim), la idea hebrea del Dios creador del Génesis, un Dios que los gnósticos consideran, en su mejor versión, un chapucero o un ignorante, y en la peor, un espíritu de la malevolencia. El elevado Dios de los hebreos no es el Dios verdadero o desconocido de los gnósticos, que muchos identifican, de hecho, con el abismo primigenio, el vacío o la sima de donde el Dios hebreo o demiurgo robó o arrancó la sustancia de su falsa Creación.

Los hebreos bíblicos, que nosotros sepamos, no creían en un yo mágico u oculto distinto del alma. Dicho yo ontológico parece surgir por primera vez como una idea chamanística, que emigró al sur desde Escitia y Tracia, penetrando en Grecia durante el siglo V a. C. Se cree que Pitágoras y Empédocles fueron los primeros que en Grecia domesticaron este «yo dentro del alma». Nuestra autoridad

moderna en este campo es E. R. Dodds, en su magistral *The Greeks and the Irrational* [*Los griegos y lo irracional*], de 1951, donde sigue la pista de la fortuna del yo oculto o *daemon*:

Resulta significativo que Empédocles, que es nuestra fuente principal a la hora de conocer el primer puritanismo griego, evite aplicar el término psique al yo indestructible. Al parecer consideraba la psique como el calor vital que en la muerte queda reabsorbido en el elemento abrasador del que procedía [...]. Al yo oculto que persistía a través de sucesivas encarnaciones no lo llamaba psique, sino *daemon*. Al parecer, este *daemon* no tiene nada que ver con la percepción o el pensamiento, que Empédocles consideraba determinados mecánicamente; la función del *daemon* consistía en ser el portador de la divinidad potencial del hombre y su culpa real. En ciertos aspectos, se halla más cerca del espíritu residente que los chamanes heredan de otros chamanes que del «alma» racional en la que creía Sócrates; pero se le ha moralizado como portador de la culpa, y el mundo de los sentidos se ha convertido en el Hades en el que sufre tormento (p. 153).

Este yo mágico y chamanístico está muy cerca del *pneuma* paulino y gnóstico, la chispa o yo trascendente que está libre del mundo creado o caído. Hans Jonas, el expositor moderno del gnosticismo que mejor nos ilumina, se hace eco de una manera fascinante de la distinción de Dodds en *The Gnostic Religion* [*La religión gnóstica*], de 1958:

En el Nuevo Testamento, sobre todo en san Pablo, a este principio trascendente del alma humana se le llama «espíritu» (*pneuma*), «el espíritu que hay en nosotros», «el hombre interior», también llamado escatológicamente «el hombre nuevo». Resulta extraordinario que Pablo, que escribía en griego y desde luego no ignoraba las tradiciones terminológicas griegas, nunca utilizara, al hablar de todo esto, el término psique, que desde los órficos y Platón ha denotado el principio divino que hay en nosotros. Por el contrario, él *opone*, como hicieron los gnósticos que escribieron en griego después de él, *alma* y *espíritu*, y *hombre psíquico* y *hombre pneumático*. Es evidente que el sentido griego de psique, a pesar de toda su dignidad, no basta para expresar la nueva concepción de un principio que trasciende todas las asociaciones naturales y cósmicas que se adherían al concepto griego. En el gnosticismo griego, el término *pneuma* sirve por lo general de equivalente a las expresiones del yo espi-

ritual, para el que los griegos, contrariamente a algunas lenguas orientales, no contaban con ninguna palabra nativa [...]. Algunos cristianos gnósticos lo llaman también la «chispa» y la «semilla de luz» (p. 124).

La palabra indígena parece que era *daemon*, ya que Dodds y Jonas comentan la misma distinción, fundamentalmente entre el yo (*pneuma* o *daemon*) y alma (psique). Sospecho que esta distinción entró en Estados Unidos a través de dos fuentes muy distintas: el legado afroamericano del «pequeño yo y el gran yo», y la amplia influencia órfica que fluyó a través de Emerson y, en una esfera más popular, a través de la tradición folclórica. El orfismo americano forma una tríada en compañía del entusiasmo y el gnosticismo, y todos se fusionan en la amalgama de la Religión Americana. El orfismo fue un culto místico y esotérico cuya enseñanza central era la divinidad potencial del yo elitista. Se trataba de una religión de éxtasis casi chamanística que predicaba la idea extraordinaria de que la vida humana redimida o resurrecta sería una embriaguez eterna. En los siguientes capítulos veremos varias versiones de cómo se americaniza esta idea, pero ahora quiero centrarme en el orfismo de Emerson, que, aunque no es un hombre muy representativo, desde luego es un profeta elitista.

Ralph Waldo Emerson, al visitar el país mormón de Salt Lake City en 1871, repudió a los santos de los Últimos Días como «un efecto inesperado del puritanismo». Nacido apenas dos años antes que el profeta mormón Joseph Smith, Emerson sobrevivió unos treinta y ocho años a su compatriota de Nueva Inglaterra. A pesar de ser contemporáneos, no tenían nada en común, y no podían ser más distintos en carácter moral, personalidad, clase social, educación, sofisticación intelectual e inteligencia. La diferencia más importante es inmemorial: la que hay entre el sabio y el profeta. Emerson, sabio de Concord, sigue siendo nuestro oráculo nacional de la sabiduría cultural. Smith, profeta de Kirtland y Nauvoo, sigue siendo el fundador religioso de lo que comenzó siendo una escandalosa herejía y ahora es una iglesia eminentemente respetable y reconocida, rica, vagamente cristiana y en su mayor parte republicana y de derechas.

De haberse llegado a conocer en vida, no es probable que el sabio trascendente y el profeta mormón hubieran llegado a dirigirse la palabra. Las visiones y profecías de Smith eran extraordinariamente literales; el sutil Emerson, maestro del lenguaje figurativo, sabía que todas esas visiones eran metáforas, y que todas las profe-

cías son retóricas. Y no obstante, Emerson y Joseph Smith son pioneros por igual a la hora de crear la Religión Americana, la fe de y en el yo americano.

En su popular *A History of Christianity [Una historia del cristianismo]*, de 1976, Paul Johnson comenta que «las iglesias más típicamente americanas tienden a dar un salto desde el siglo XIX hasta la época del Nuevo Testamento, y pretenden combinar ambas épocas» (p. 429). Este salto encuentra su paralelo en el que tiene lugar en la literatura americana, no hacia la época del Nuevo Testamento, sino hacia sus orígenes adánicos. Ralph Waldo Emerson es el vínculo crucial que se establece entre nuestra literatura y la Religión Americana, las dos en pleno desarrollo en su tiempo y las dos convertidas por él en formas que reaparecen incluso en nuestra época. Si perteneces a la Religión Americana, nunca dejas de añorar la Iglesia pura o primitiva, la fe de una época temprana. En la actualidad, los estadounidenses están convencidos de que Dios los ama (88 por ciento), o de que quizá les tiene afecto (nueve por ciento), y sólo unos pocos (tres por ciento) no creen contar con el amor del Eterno. Si uno reflexiona sobre el hecho de que dos de cada tres evangélicos (el 31 por ciento de los estadounidenses) creen que Dios les habla directamente, entonces experimenta la sensación de que la conciencia que se tiene de Dios en Estados Unidos, y de la relación entre Dios y el yo, es muy distinta de la que se tiene en el cristianismo europeo, y quizá en cualquier cristianismo que el mundo haya conocido.

La *conciencia*, cuando se centra en el yo, es la *fe* de la Religión Americana. Emerson, en una entrada de su diario de 1831, dio a su país una de las afirmaciones fundamentales de su peculiaridad espiritual:

Acuérdate de las palabras que te helaban la sangre, te hacían ruborizarte, te ponían a temblar o te fascinaban: ¿no te sonaban tan viejas como tú? ¿No era una verdad que ya sabías? ¿Alguna vez esperaste que llegara a conmoverte una palabra, dicha desde el púlpito o por otro hombre, que no fuera la pura verdad? Nunca. Es el Dios que hay en ti quien responde al Dios de fuera, o pronuncia sus propias palabras temblando en los labios de otro.

«¿No te sonaban tan viejas como tú?». El yo es la verdad, y en su centro hay una chispa que es lo mejor y lo más antiguo, pues es el

Dios que hay en el interior. ¿Esto es cristianismo? Jon Butler, en su libro pionero *Awash in a Sea of Faith* (1990), nos insta de manera sensata a abandonar la idea de que el puritanismo fue la fuerza principal que conformó la religión de Estados Unidos, que el origen del yo americano fue puritano. Según el punto de vista de Butler, fue el siglo XVIII, no el XVII, el que fue de primordial importancia para nuestro desarrollo espiritual. El entusiasmo, que no es un concepto calvinista, se halla en el núcleo de la Religión Americana. Butler pone énfasis en lo compleja y heterogénea que se vuelve la cristianización americana después de 1700. Esto es algo que me parece de lo más acertado, pero mi pregunta sigue siendo: ¿fue cristianización o algo bastante diferente lo que se impuso con el nombre de cristianización? ¿Es el bautismo sureño de Estados Unidos de hoy día una versión del cristianismo? Carece de una teología como la del protestantismo tradicional, en el sentido europeo, y es una religión de la pura experiencia. No obstante, para el cristiano americano, el Cristo americano casi siempre ha sido una experiencia personal. Cuando un baptista sureño contemporáneo oye la llamada de Jesús a su yo, ¿a qué yo se dirige éste? ¿Es el yo nacido dos veces y que forma parte de la Creación, o es ya una parte de Dios? Y si es tan antiguo como lo que le llama, ¿cuáles son entonces las consecuencias de ese temprano origen compartido? ¿Eres cristiano en un sentido tradicional, europeo, si lo mejor y más antiguo que hay en ti no fue hecho por Dios, sino que es Dios? Son cuestiones que planteo, y soy consciente de que mezclan lo que parecen ser dos tendencias rivales de la Religión Americana, el «pensamiento positivo» de nuestro optimismo y la falta de esperanza gnóstica en la sociedad, que es nuestro pesimismo aún más persistente. ¿Qué vínculo une estas dos tendencias?

Donald Meyer, en su magnífico estudio *The Positive Thinkers [Los pensadores positivos]* (1965, revisado en 1998), describe la psicología religiosa popular americana desde la señora Eddy hasta el presidente Reagan. Su conclusión nos resulta útil al recordarnos que nuestra derecha religiosa actual extrae gran parte de su fuerza de su auténtico lugar en la tradición americana:

La toma del poder político por parte de la derecha americana naturalmente encontró oposición, pero el rechazo de su derecho a hacerlo malinterpretó la historia de Estados Unidos. La separación entre Iglesia y Estado nunca ha significado relegar la religión a la esfera puramente

privada. De manera más decisiva, la separación entre Iglesia y Estado, con la prohibición de que existiera ninguna religión oficial, ha transmitido el significado positivo de que los americanos eran libres de inventar nuevas teologías, nuevas iglesias, nuevas religiones. Esta fertilidad inventiva no fue ningún principio establecido en la Constitución, sino un hecho de la vida americana (p. 388).

La más aguda intuición de Meyer es vincular el fundamentalismo religioso con la tradición armónica y su pensamiento positivo:

Pero la importancia de la derecha religiosa en las nuevas cuestiones económicas emergentes tenía que ver en última instancia con la teología. El tratado de 1983, *Power for Living*, aunque llegaba a reclamar recompensas económicas para su doctrina, no era realmente una cura mental. Lo que pretendía más bien era vincular el éxito personal a sus tesis fundamentalistas habituales. En el proceso reveló no tanto las diferencias con el pensamiento positivo como lo que el pensamiento positivo había reprimido. El núcleo del fundamentalismo era, naturalmente, su actitud hacia la autoridad. Garantizaba completa autoridad sobre la mente a un poder exterior. Lo mismo que el pensamiento positivo. La autoridad exterior del fundamentalismo era la Biblia, infalible, absoluta, que daba respuesta a todas las necesidades humanas. El pensamiento positivo era una psicología de la automanipulación. Ninguno de los dos podía tolerar una relación del yo con la realidad exterior en la que el yo siguiera siendo un proyecto, algo en proceso, sometido a una evolución inacabable. Ambos rechazaban que el yo se abriera a una nueva vida que no tuviera plenamente garantizado encajar perfectamente con lo antiguo. De manera inevitable, esto significaba una idea engañosa de Dios (pp. 391-392).

El tratado *Power for Living [Poder para vivir]*, de 1983, procedía de la Fundación Arthur S. DeMoss de Georgia, uno de los aquelarres conservadores de la alianza reaganiana del pensamiento positivo y del fundamentalismo de los No Sé Nada, otro ejemplo de la peculiar fusión de una Religión Americana paródica y de un Partido Republicano que asume posturas contrarias a la evolución y al aborto. Yo sugeriría que tenemos que transformar completamente nuestra idea de qué es lo que motiva en lo más profundo de sí mismos a los fundamentalistas en su actual cruzada contra las teorías darwinianas de la evolución.

El fundamentalismo americano defiende apasionadamente el creacionismo, e impone su doctrina (siempre que puede), supuestamente a causa de su arraigada convicción en la infalibilidad bíblica. Parece que para ellos el famoso «juicio del mono» de Dayton, Tennessee, en el verano de 1925, nunca terminó, y que William Jennings Bryan tampoco murió. La manera en que el interrogatorio de Clarence Darrow destruyó a Bryan, que tanto nos divierte a los demás, a ellos no les afecta en absoluto, ni siquiera cuando abordan la fecha del diluvio universal:

DARROW: Pero ¿qué cree usted que dice la Biblia? ¿No sabe cómo llegó a eso?

BRYAN: Nunca he hecho el cálculo.

DARROW: El cálculo, ¿a partir de qué?

BRYAN: No sabría decirlo.

DARROW: ¿A partir de las generaciones de hombres?

BRYAN: No querría decir eso.

DARROW: Y usted, ¿qué piensa?

BRYAN: No sé nada de las cosas en las que no pienso.

DARROW: ¿Piensa en las cosas en las que piensa?

BRYAN: Bueno, a veces.

Esto es realmente gracioso, igual ahora que entonces, aun cuando carezcamos de un Mencken que nos inspire. «Están allí donde el aprendizaje es una carga demasiado pesada para las mentes mortales», fue la observación que hizo Mencken de los fundamentalistas, quienes desde luego prosiguen con su violencia psíquica en contra de la inteligencia y la erudición. El tema sigue siendo la colisión entre distintos tipos de saber. El fundamentalismo, como sugiero a lo largo de este libro, es una parodia de la Religión Americana, aunque sus preocupaciones defensivas y su herida agresividad surgen, no obstante, de lo más auténtico de la Gnosis Americana. El tema clave no es de ninguna manera la infalibilidad bíblica, pues los fundamentalistas, gnósticos sin saberlo, no creen que Dios los creara. Lo que saben en lo más profundo de sí es que no formaban parte de la Creación, que existían como espíritus anteriores, y que de este modo son tan antiguos como el propio Dios. Que les cuenten que evolucionaron de un antepasado común de sí mismos y de los monos no es ni mejor ni peor que decirles que todos proceden de una sola mujer

africana. Lo que les hiere de un modo que no pueden perdonar no es la idea de la evolución (en cualquier versión), sino que les demuestren que nunca fueron Dios, ni parte de Dios. Su idea de la libertad se basa en última instancia en ser libres no sólo del tiempo y la naturaleza, sino, de manera más secreta, en ser libres del mismísimo creacionismo que quieren imponer a todos los demás.

Esa libertad fundamentalista primordial me lleva de nuevo a la defensa por principios del presidente Bush de los emblemas que van ligados a la Religión Americana, la bandera y el feto, los dos igualmente apreciados por los fundamentalistas y sus aliados. Los defensores del derecho de la mujer a abortar a menudo se sienten muy dolidos por el hecho de que el presidente Bush muestre muchísimo más interés por el feto que por el recién nacido. No hay que abortar a un feto, pero que un recién nacido se muera de hambre o no para Bush y sus maestros espirituales es algo muy secundario. No sintamos resquemor por ello; como fieles de la Religión Americana, el presidente Bush y sus pneumáticos partidarios son evidente y devotamente sinceros. Al ser gnósticos (aunque de una manera confusa), valoran más lo no nacido que lo nacido, pues la Creación y la caída fueron realmente el mismo suceso. El feto es inocente, pero el recién nacido ya se ha visto tristemente afectado por la caída y privado de la libertad. Entonces se entiende por qué el feto y la bandera son uno; el bebé no está solo, y es una carga para el devoto contribuyente, pero el feto puede ondear sobre la tierra de los libres, cuyos fundamentalistas siguen siendo solitarios y divinos, situados siempre *antes* de la Creación. Como crítico de la religión, no puedo negar la admirable coherencia espiritual del gnosticismo bushiano.

Nietzsche nos enseñó que la causa-efecto es una ficción, una figuración impuesta por nuestros gramáticos. Las reducciones de la religión, ya sean sociológicas, políticas, económicas e incluso antropológicas son meras ficciones (aunque a veces útiles), pero también resultan ser explicaciones espirituales de una sociedad y su política. Esto me parece un consuelo, ya que, desde un punto de vista religioso, me emociona el gnosticismo americano, aunque políticamente me aterran algunas de sus posibles consecuencias. Desde que los republicanos del tándem Reagan-Bush se han fusionado con la Religión Americana, mi temor es no volver a ver a ningún demócrata en la presidencia en lo que me resta de vida. La religión de la chispa o del yo pneumático conduce inevitablemente a un rechazo del interés



colectivo, y quizá a una explotación de los indefensos por parte de la élite. Quiero creer que esa última frase de causa y efecto es también una ficción, aunque es una ficción convincente, y eso me hace muy infeliz. Lo que he denominado orfismo americano ha conducido a lo que es más inconfundible de nuestro logro cultural y estético, pero puede que haya tenido una desgraciada secuela en nuestra moralidad política. La Iglesia triunfó sobre el antiguo gnosticismo debido a su mayor eficacia social. El gnosticismo americano, ahora indistinguible de nuestro triunfalismo nacional, continúa regocijándose en su inutilidad social.



## 3

## CANE RIDGE A TRAVÉS DE BILLY GRAHAM

Lo que este libro denomina Religión Americana no acabará hasta que no acabe la nación, aunque tardó casi una generación en cobrar existencia después del comienzo de la nación. Recuerdo el verano de 1969, cuando meditaba sobre el festival de *rock* de Woodstock, en el que descubrí muchas de las señales de los grandes encuentros al aire libre de la tradición del *revivalismo* americano. El primer Woodstock, la más extraordinaria reunión al aire libre que ha tenido lugar, se celebró en Cane Ridge, Kentucky, el 6 de agosto de 1801, y se prolongó una semana. Probablemente hasta veinticinco mil personas experimentaron los éxtasis de Cane Ridge, un número más que comparable al medio millón de Woodstock, teniendo en cuenta la diferencia de población que nos separa de hace un siglo y dos tercios.

Los habitantes de las regiones poco pobladas de Estados Unidos, al igual que los jóvenes americanos que asistieron a Woodstock, pasaron por la singular experiencia de fusionarse en una unidad órfica, en la que se disolvieron las diferencias entre las confesiones. Los presbiterianos, baptistas y metodistas enseguida se convirtieron a la Religión Americana, sumidos en el éxtasis. Barton Stone, en aquel entonces un ministro presbiteriano, salió de Cane Ridge como incipiente restauracionista\*, en busca de nuevo de la Iglesia primitiva. Lo que pretendía, con el tiempo, era que se llegaran a formar confesiones que se llamaran discípulos de Cristo e iglesias de Cristo, y así su legado perduraría entre nosotros. No obstante, Stone predicó en Cane Ridge no como profeta de confesiones futuras, no como fun-

---

\* El restauracionismo cree que todos los hombres regresarán a un estado de felicidad completa en la vida futura. (N. del T.)

dador consciente de la Religión Americana, sino primordialmente como fugitivo del calvinismo. En sus memorias, una feroz denuncia del calvinismo precede su relato sobre Cane Ridge:

El calvinismo se halla entre los obstáculos más poderosos que se oponen al cristianismo en el mundo. Es una oscura montaña entre el cielo y la tierra, y es uno de los estorbos más desalentadores para los pecadores que buscan el Reino de Dios, y para los santos engendra sometimiento y tristeza. Su influencia se deja sentir a través del mundo cristiano, incluso allí donde menos se sospecha. Su primer eslabón es la depravación total. Sin embargo, hay miles de valiosísimos santos en este sistema (*Voices from Cane Ridge*, [*Voces de Cane Ridge*], Rhodes Thompson, ed., 1954, p. 63).

Para salvar a esos santos, Stone, nacido en Maryland, llegó a Kentucky en la primavera de 1801, atraído por la euforia religiosa de un renacimiento administrado por James McGready y otros predicadores presbiterianos que abandonaban el calvinismo. Stone describe el primer encuentro al aire libre al que asistió transmitiéndonos de una manera categórica que algo extraordinario estaba surgiendo:

Allí, en la linde de una pradera del condado de Logan, Kentucky, se reunían las multitudes, y durante días y noches seguían acampados en ese terreno; y durante ese tiempo siempre había algún servicio religioso en una u otra parte del campamento. Para mí, la escena era nueva y de lo más extraña. Se hacía indescriptible. Muchos, muchos eran los que caían al suelo, como heridos en una batalla, y seguían allí juntos durante horas, al parecer sin respirar e inmóviles; a veces revivían por unos momentos, y exhibían síntomas de vida a través de un profundo gruñido, o un chillido desgarrador, o mediante una oración pronunciada con enorme fervor. Después de yacer allí durante horas, se sentían liberados. La sombría nube que había cubierto sus caras parecía desaparecer de manera visible y gradual, y la esperanza que se leía en las sonrisas se hacía dicha, y se levantaban proclamando a gritos su liberación (pp. 64-65).

En Cane Ridge, en agosto, tuvo lugar el encuentro culminante, cuando predicadores metodistas y baptistas se unieron a Stone y a otros inminentes ex presbiterianos: «Todos nos pusimos a entonar

los mismos cantos de alabanza, todos unidos en oración, todos predicamos lo mismo: la salvación incondicional para todos mediante la fe y el arrepentimiento». Ninguno de los presentes había visto a tanta gente reunida en un solo lugar, pues una multitud de veinticinco mil personas les resultaría radicalmente asombrosa a los habitantes de Kentucky, ya que era un número doce veces mayor que la ciudad más poblada de la época. Y teniendo en cuenta que muchas de estas personas eran gentes de la frontera, que vivían relativamente aisladas, para ellos debió de ser una experiencia única. Sydney Ahlstrom nos recordaba que se trataba de tipos duros, blasfemos, bebedores, violentos, y que nunca habían asistido a un encuentro como aquél. Se entremezclaban las conversiones y los coitos, y Stone relató un importante estallido de entusiasmo, con todas sus vigorosas peculiaridades:

Las agitaciones corporales o ejercicios que acompañaban a la euforia de principios de este siglo eran diversos, y recibían nombres variados: el ejercicio de caer, los espasmos, el ejercicio de bailar, el ejercicio de ladrar, el ejercicio de reír y cantar, etcétera. El ejercicio de caer era muy común entre la gente, santos y pecadores de todas las edades y todos los niveles, desde el filósofo al payaso. El objeto de ese ejercicio era, generalmente, y con un grito desgarrador, caer como un tronco al suelo, a la tierra, o al barro, y quedar como muerto...

Los espasmos no pueden describirse tan fácilmente. A veces el sujeto veía afectado un miembro de su cuerpo, y a veces todo el sistema. Cuando sólo se veía afectada la cabeza, ésta se movía adelante y atrás o de un lado a otro, tan rápidamente que los rasgos de la cara no podían distinguirse. Cuando todo el sistema se veía afectado, he visto permanecer a esa persona de pie en el sitio, la cabeza dando violentas sacudidas adelante y atrás, hasta el punto que casi tocaba el suelo con la frente y la coronilla. Todo tipo de personas, santos y pecadores, los fuertes y los débiles, quedaban afectados por igual. Les he preguntado. No podían explicarlo; pero algunos me han dicho que han sido de los momentos más felices de sus vidas. He visto algunas personas malvadas que también quedaron afectadas, y que todo el tiempo maldecían los espasmos, mientras eran arrojadas al suelo con violencia. Aunque era terrible contemplar todo eso, no recuerdo que ninguno de los miles que vi tuviera ninguna herida en el cuerpo. Eso era tan extraño como el ejercicio mismo.

El ejercicio del baile generalmente comenzaba con los espasmos, y era característico de los que profesaban alguna religión. El sujeto, tras sufrir algunas sacudidas, se ponía a bailar, y entonces cesaban los espasmos. Para los espectadores, era una danza realmente celestial; no había frivolidad en ella, ni estaba pensada para provocar la frivolidad entre quienes la contemplaban. La sonrisa del cielo resplandecía en el semblante del sujeto, y cualquier persona parecía un ángel. A veces el movimiento era rápido y a veces lento. De este modo seguían contoneándose hacia delante y hacia atrás en el mismo camino o sendero hasta que parecían agotados, y caían postrados en el suelo o en la tierra, a no ser que quienes estaban junto a ellos los recogieran. Mientras ocurría este ejercicio, he oído solemnes alabanzas y oraciones que ascendían hasta Dios.

El ejercicio de ladrar (como lo llamaban despectivamente sus opositores) no era más que los espasmos. Una persona afectada por espasmos, sobre todo en la cabeza, a menudo emitía un gruñido, o ladrido, si queréis, debido a la brusquedad de la convulsión. Parece ser que el nombre de *ladrado* procede de un viejo predicador presbiteriano del este de Tennessee. Se había adentrado en el bosque para rezar en soledad, y fue atacado por los espasmos. Al hallarse cerca de un arbolillo joven, se agarró a él para no caerse, y mientras echaba la cabeza hacia atrás, profirió un gruñido o un ruido parecido a un ladrido, volviendo la cara hacia arriba. Algún gracioso lo descubrió en esa posición, e informó de que le había encontrado ladrándole a un árbol.

El ejercicio de reír era frecuente, y exclusivo de los religiosos. Era una risa sonora y desbordante, aunque sui géneris; no movía a la risa a nadie más. El sujeto parecía extasiado, solemne, y su risa causaba la solemnidad de santos y pecadores. Es realmente indescriptible.

El ejercicio de correr se daba en personas que experimentaban alguna de esas agitaciones corporales y que, por miedo, intentaban echar a correr y huir de ellas; pero solía ocurrir que no iban muy lejos, pues se caían o quedaban tan agitadas que no podían seguir avanzando [...].

Cerraré este capítulo con el ejercicio de cantar. Éste es el más inexplicable de todo lo que vi. El sujeto, sintiéndose feliz, cantaba de manera melodiosa, no desde la boca o la nariz, sino totalmente desde el pecho, desde donde brotaban los sonidos. Era una música que lo silenciaba todo y atraía la atención de todo el mundo. En su mayor parte era celestial. Nadie se cansaba de ella. El doctor J. P. Campbell y yo nos encontramos en una reunión, y mientras contemplábamos a una devota seño-

ra que practicaba este ejercicio, concluimos que era algo que superaba todo lo que habíamos conocido.

Cito esto sólo en parte por lo divertido que es; Barton Stone estaba claramente convencido de la sinceridad y autenticidad de esos ataques, y transmite una grotesca fuerza. Pero lo fundamental es que nos transportan a los devotos más exuberantes de Ronald Knox; a los montanistas de la antigua Frigia; a los *ranter*s\* y a muchos antiguos cuáqueros; a los *camisards* franceses de comienzos del siglo XVIII; a los convulsionarios de Saint-Médard de principios de la década de 1730, que avergonzaban a los jansenitas; a los moravianos, sólo unos años posteriores; a los brotes wesleyanos del siglo XVIII; los *shakers* y los irvingitas\*\* del XIX, cuyos arrebatos siguieron bastante después de Cane Ridge. Lo que Stone describe con tanta sobriedad es algo endémico en la historia del fervor, y aparece en el pentecostalismo y otros *revivalismos* religiosos. Knox, que veía las convulsiones de Saint-Médard con el mismo desdén que la Iglesia católica de Oxford, identifica de manera muy precisa la sexualidad sadomasoquista intensamente presente en estos fenómenos. Por mucho que depures o disfraces el *revivalismo*, los arrebatos de devoción normalmente son su norma y no una aberración. Había algo aterrador al tiempo que grotesco en las singularidades de Cane Ridge, y uno entiende por qué la Iglesia presbiteriana se puso en contra.

Mientras escribo estas páginas (en julio de 1991), Jimmy Swaggart y Marvin Gorman, dos teleevangelistas de las Asambleas de Dios pentecostales, sin hábito, pero activos, siguen en litigio y haciendo públicas las desventuras sexuales del otro. Esto es algo que de ninguna manera viene al caso, pues no hay forma de desenredar el impulso sexual del pentecostalismo, del mismo modo que no podemos separarlo del *revivalismo* entusiasta de Cane Ridge. Lo que nació mientras Barton Stone y sus colegas predicadores se transformaban fue un principio de la Religión Americana fundamental, pero escasamente

---

\* Antigua secta metodista originada en 1807-1810. Se entregaban a la vida licenciosa, y su lugar de culto preferido era la taberna. (*N. del T.*)

\*\* Los *shakers* eran miembros de una secta religiosa americana formada por comunidades mixtas de hombres y mujeres que vivían en celibato. Los irvingitas formaban una secta fundada en 1835 según las reglas de Edward Irving (1793-1834), ministro de la Iglesia de Escocia afincado en Inglaterra y excomulgado en 1833. (*N. del T.*)

reconocido: la falta de credo, o la *doctrina de la experiencia*, una expresión de lo más oximorónica imaginable. Los comulgantes borrachos y sexualmente excitados de Cane Ridge, al igual que sus descendientes drogados y excitados de Woodstock de siglo y medio después, participaban en una especie de individualismo orgiástico, en el que toda esa devota agitación era la señal externa de una gracia interior que de manera traumática eliminaba la soledad de la frontera y asumía la doctrina de la experiencia que exaltaba dicha soledad y la convertía en un «estar a solas con Jesús». Una soledad que sólo dos personas pueden compartir en la práctica no es distinta de la perpetua soledad americana, aunque espiritualmente fue una diferencia absoluta. De manera más simple, el Jesús americano nació en Cane Ridge, y sigue con nosotros, en Nashville y Salt Lake City, en Nueva Orleans y en los escaparates de East Harlem. Es un Jesús que apenas fue crucificado, y cuyos cuarenta días de Resurrección en la tierra nunca acabaron. O, si ascendió a los cielos, ha regresado y sigue regresando cada vez que se derrama el Espíritu. No se le puede conocer en la Iglesia ni mediante ella, sino sólo en uno mismo, y entonces se le conoce de verdad, con una inmediatez mucho mayor, evidentemente, de lo que puede conseguir una experiencia sexual intensificada, mucho más de lo que puede ofrecer la violencia de la frontera. El *revivalismo* americano, con sus eternos «grandes despertares», es un fenómeno tan recurrente como la violencia americana. Tenemos tantas olas de crímenes como «grandes despertares»; el crimen violento y el *revivalismo* son constantes en nuestra historia. Las olas de crímenes son ficciones periodísticas, los «grandes despertares» son ficciones de los eruditos, y ambos ocultan la casi —y preocupante— identificación entre la religión de la violencia y la violencia de la religión. Cane Ridge impuso el modelo de adicción en el que los americanos consiguen el Reino de los Cielos mediante la violencia.

Que los éxtasis de las reuniones al aire libre de Cane Ridge surgieran de una especie de autohipnosis, como han especulado algunos estudiosos, o fueran de naturaleza psicosexual, como yo imagino, no tiene la menor importancia a la hora de juzgar el hecho dos siglos después. Sea como fuere, todo el sur de Estados Unidos quedó anegado en el mar de la fe, por utilizar la irónica versión que hace Jon Butler del «Dover Beach» de Matthew Arnold. Por toda la región, los predicadores presbiterianos, metodistas y baptistas, rivales hasta entonces, se unieron en lo que fue virtualmente una in-



mensa serie de repeticiones de Cane Ridge, con multitudes de pecadores arrepentidos y todo tipo de ejercicios espasmódicos del Espíritu irrumpiendo a través de la carne. Ahí actuaba la influencia compleja y probablemente inconsciente de las iglesias baptistas negras, pero aplazo esta discusión hasta el capítulo 15, donde abordaré la religión afroamericana. Lo que aquí me parece esencial es la aparición de una fe de la experiencia, pragmática, que se autodenominó cristianismo a pesar de contar con rasgos muy poco europeos o ajenos a las primeras formulaciones doctrinales americanas. El más famoso de nuestros tópicos, el vigoroso individualismo, halla uno de los pocos contextos que pueden devolverle su frescura en el ambiente de Cane Ridge y sus posteriores repeticiones. Casi todos los estudiosos de la Religión Americana encuentran los orígenes de la espiritualidad sureña en el momento en que, después de la Revolución Americana, aquélla se aparta de la nada patriótica Iglesia Anglicana. No obstante, algo muy próximo al personalismo evangélico prevalece entre los esclavos baptistas una generación antes de la Revolución, y una peculiar interioridad invadió el sur casi desde el principio. Aparte de la invisible influencia de los afroamericanos, con sus recuerdos de las ancestrales imágenes del «pequeño yo», un yo mágico u oculto dentro de un yo más grande, en el sur había una fe en la religión de la experiencia de tipo órfico. La conversión de la muerte a la vida era puramente emocional e individual; siempre parecía excluir una dimensión social. Podríamos decir que el Jesús sureño impuso el modelo de lo que es en la actualidad el Jesús americano: el amigo resucitado, que camina y habla a solas con el pecador arrepentido. Y este Jesús se te acercaba por voluntad propia, no por la del pecador; te elegía. Los predicadores podían preparar el corazón del pecador, pero realmente sólo era Jesús quien podía iniciar el proceso de la salvación. Lo que faltaba en esta luminosidad tan privada era, sencillamente, la mayor parte del cristianismo histórico. Me apresuro a añadir que es algo que celebro, que no deploro, cuando hago estas observaciones. Que yo sepa, el Jesús sureño, es decir, el Jesús americano, no es tanto un agente de redención como alguien que imparte conocimiento, lo que nos devuelve al análisis de la gnosis americana de mi capítulo anterior. Para la Religión Americana, Jesús no es tanto un hecho histórico como alguien que conoce los secretos de Dios, que ahora pueden ser conocidos por el individuo. Oculta en este proceso existe la sensación de que la depravación no

es más que una falta de conocimiento salvífico. La salvación, que se alcanza conociendo al Jesús que conoce, es una inversión de naturaleza totalmente experimental, una interiorización del yo ya interiorizado. Jesús no es un judío del siglo I, sino un americano del siglo XIX o XX, y lo que lo diferencia principalmente de cualquier otro americano es que ya ha resucitado de entre los muertos. Tras haber dominado este conocimiento, se lo enseña a quien se le antoja. Sea lo que sea (y es algo que no me deja indiferente), sería inexacto considerar esta fe como parte del cristianismo histórico.

El sur era y es un caso especial, espiritualmente hablando, como lo es también California en este siglo. La California del siglo XIX, por extraño que parezca, en fervor religioso y en inventiva fue la reserva occidental del estado de Nueva York, del cual emergieron tantas confesiones de origen americano, de las cuales la más extraordinaria y permanente es el mormonismo. El *revivalismo*, que ahora solemos asociar con California, el sur y el medio oeste, fue una llama perpetua en el «Distrito Encendido» entre los Adirondacks y las orillas del lago Ontario. Mi estudio preferido de la religión de Estados Unidos es el maravilloso libro de Whitney R. Cross, *The Burned-Over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850* [*El Distrito Encendido: la historia social e intelectual de la religión entusiasta en Nueva York occidental, 1800-1850*], de 1950. Cross relata el desenfreno de la libertad espiritual americana entre una población autoexiliada de Nueva Inglaterra en busca de oportunidades económicas (muchos eran el hijo pequeño) y de un vitalismo religioso que ha menguado con el declive del congregacionismo. Cane Ridge y los siguientes encuentros sureños al aire libre fueron manifestaciones más espectaculares que los incidentes individualistas de *revivalismo* del Distrito Encendido, aunque los sureños fueron superados con mucho en intensidad gnóstica y fervor entusiasta hacia la innovación milenaria por los hijos trasplantados de la tradición puritana.

Los movimientos milenaristas del Distrito Encendido comenzaron con los *shakers*, que habían huido de la vieja Inglaterra y habían encontrado su auténtico hogar en el oeste del estado de Nueva York. Su fundadora, Ann Lee, comenzó siendo una esposa inglesa desesperada de clase baja que había sufrido cuatro dolorosos partos, había perdido a los cuatro bebés y se había unido a un grupo de cuáqueros *shakers* (disidentes de la principal corriente cuáquera), y estaba en la

cárcel por perturbar la paz de Manchester en el verano de 1770. Hallándose despierta, contempló a Adán y Eva en el acto inaugural de la sexualidad humana, y de repente comprendió que el mismo hecho de hacer el amor constituía la pérdida del paraíso. En 1774, Ann Lee se había trasladado a América en compañía de sus seguidores. Murió en 1784, con apenas cuarenta y ocho años, dejando un movimiento que sería uno de los legados espirituales más singulares de nuestra atribulada historia religiosa. Hoy en día ya no hay *shakers*, aunque duraron casi dos siglos, un periodo asombroso para una secta completamente célibe que sólo podía perdurar mediante adopciones y conversiones. Todo lo que la gente de una cultura media (sobre todo los que han visitado un pueblo *shaker* hermosamente conservado) recuerda ahora son las habilidades de los *shakers* para construir muebles y artesanía, su reputación de excéntricos bailarines y su rigurosa aversión a la vida sexual. Pero en este complejo espiritual que denomino Religión Americana hay un elemento pequeño pero iluminador de *shakerismo*, aunque sólo sea por el énfasis que ponen los *shakers* en el componente sexual del milenarismo americano.

Tal como yo entiendo nuestra gnosis americana, tiende a excluir la idea de lo colectivo. La concepción que tenía Ann Lee de Dios era esencialmente gnóstica, y seguía el antiguo concepto de que Dios era nuestro antepasado masculino y femenino, hombre y mujer a la vez. En Estados Unidos, la fundadora del *shakerismo* fue más allá, y sus seguidores pronto la consideraron un Jesús femenino, y acabó siendo conocida como Madre Ann Lee, en relación con lo divino y lo maternal. Aunque todos los *shakers*, y no sólo Madre Ann, encarnaban el Espíritu, se convirtieron de hecho en un clan familiar, donde todos eran hijos de la Madre Ann. Así, los dones del Espíritu eran singulares y familiares, creándose una extraña mezcla de individualismo y colectivismo. Ronald Knox, con su habitual desaprobación amable y católica hacia la «fe errónea», dejó claro que prefería a los *shakers* a los mormones, una deliciosa preferencia cuando se considera que los primeros están ahora extinguidos y los segundos pueblan los cuarteles generales del FBI, la CIA y agencias afines, algo que Knox no podía haber previsto hace cuarenta años:

Habría resultado tentador comentar en este libro algo sobre los mormones, pero ¿quién puede afirmar que los fundadores del movimiento actuaran alguna vez de buena fe? [...] Había mucha más diver-

sión, opino, en las enclaustradas sombras de Monte Líbano. ¡Nos quedamos con los *shakers*! (p. 558).

Knox, que también era célibe, prefería naturalmente a la Madre Ann que al saludable y sensual profeta Joseph, pero su elegía a los *shakers* deja claro por qué desaparecieron y por qué los mormones permanecieron, y puede que se convirtieran en multitudes, aunque no es en ellos en quien piensa Knox en *este* pasaje:

El entusiasmo no mantiene su calor febril; por mucho que bailes, por mucho que des palmadas, no puedes evocar los viejos tiempos en que la gente rodaba por el suelo en medio del dolor de su conversión religiosa y pronunciaba extraños sonidos que, por lo que ellos sabían, podía ser la lengua de los hotentotes. Mientras tanto, la teología básica de los *shakers*, al igual que la de los cuáqueros, de los que descendían, era en gran medida algo negativo; se rebelaban contra la teologización de las sectas anteriores, y no conseguían darse una doctrina que pudieran resistir, en épocas de mayor sofisticación, los acosos del racionalismo (p. 565).

A pesar de que desde hace cuarenta años considero con pasión que el *Enthusiasm* de Knox es sin duda un gran libro, creo que aquí se equivoca por completo, y que para que nos sea de utilidad hay que leerlo de una manera muy errada y creativa. La teología de los baptistas sureños (como mostraré luego) es también en gran medida negativa, ya sean moderados o fundamentalistas, pero la confesión no deja de crecer, aunque pronto será más cismática de lo que ya es. La falta de credo es un activo positivo para cualquier versión de la Religión Americana, y la teología mormona es tan chapucera que nadie puede esperar entenderla cabalmente (como también mostraré luego). En la época en que los *shakers* eran más numerosos, puede que llegaran a cinco mil; los practicantes de la Religión Americana son tan lujuriosos como violentos, ¿y por qué no iban a serlo? Los *shakers* no desaparecieron por el acoso del racionalismo; nuestra desdichada tierra gime bajo la presión de los fundamentalistas del No Sé Nada, y el racionalismo no es capaz de liquidarlos. No, los *shakers* desaparecieron porque no eran lo bastante americanos, aunque duraron más que si Ann Lee se hubiera ido a otra parte. Como la Iglesia católica romana de Estados Unidos sigue

empeñada en ignorar, el celibato es cada vez menos una opción americana.

Ann Lee es importante porque fue un extremo americano, al igual que Mary Baker Eddy después de ella. Más típicos de la espiritualidad del Distrito Encendido fueron los perfeccionistas, briosos jóvenes de ambos sexos que iban en pos de lo que llamaban de una manera deliciosa la «santificación perfecta», que la tradición denomina «antinomianismo». Allá por 1834, los perfeccionistas del Distrito Encendido alcanzaron su apoteosis, que describe Whitney R. Cross en los que no sólo son los mejores pasajes del libro, sino además lo que yo calificaría de culmen de la literatura histórica religiosa americana. Como atractivo añadido, Cross nos retrata a la espléndida Lucina Umphreville, seguramente la auténtica heroína de la Religión Americana:

Fue en la primavera de 1835 cuando Lucina Umphreville hizo suya la idea de que «la unión carnal no iba a ser tolerada ni siquiera en el matrimonio, mientras que la unión espiritual, ya fuera dentro o fuera del matrimonio, representaba una conquista superior». Prácticamente al mismo tiempo, en Brimfield, Massachusetts, Maria Brown decidió demostrar que su devoción podía superar los deseos más bajos, y lo probó durmiendo castamente con su pastor.

Cuando las noticias de la «cama compartida de Brimfield» llegaron a oídos del centro del estado de Nueva York, los santos de la región también reaccionaron con horror [...].

Durante el verano de 1836, ocurrieron casi al mismo tiempo cambios en la doctrina y en la práctica. En la granja de los Chapman, en la orilla sur del lago Oneida, Maria Brown estaba visitando a la señora Chapman y a la «fascinante» Lucina Umphreville [...]. Jarvis Rider y Charles Lovett enseguida se unieron al grupo [...].

Los neoyorquinos sólo pretendían demostrar a Maria que ellos podrían triunfar donde ella había fracasado, poniendo a prueba de la misma manera sus uniones altamente espirituales [...].

Las dos parejas, Rider y Lucina, y Lovett y la señora Chapman, se sintieron más culpables que orgullosos cuando el señor Chapman llegó a casa. Chapman persiguió a Lovett con un látigo, pero mientras lo hacía se quedó ciego. Este «acto de Dios» probablemente imprimió un marchamo de autoridad a la doctrina de la inmunidad contra el pecado y llevó a que se extendiera por los cultos del centro del estado de Nueva York (pp. 243-244).

Aquí Cross parece un heroico precursor de Edward Gorey, el único capacitado para ilustrar esto de manera apropiada. Las comillas que aparecen en el texto citan las palabras de John Humphrey Noyes, un perfeccionista aún más imponente, que nos cuenta que interrumpió su visita a Brimfield para volver andando a su casa de Putney, Vermont, a fin de que no lo relacionaran con el nombre de Maria Brown, que tan bajo había caído. Noyes eligió un sistema mejor en su famoso experimento del *matrimonio complejo*, en la comunidad de Oneida, que no nos provoca fantasías incómodas, a pesar del estupendo libro de Lawrence Foster *Religion and Sexuality [Religión y sexualidad]*, de 1981, que lo estudia en conjunción con los primeros *shakers* y con la más conocida doctrina mormona del matrimonio plural o celestial. Noyes fue un fundador y líder de comunidades perfeccionistas asombrosamente capaz, primero en Putney y luego en Oneida, desde 1838 (cuando contaba veintisiete años) hasta 1881, cinco años antes de su muerte. Su perfeccionismo surgía de cuando le negaron la ordenación sacerdotal (tras haber estudiado teología en Yale) por la comprensible razón de que reducía el Evangelio a la ausencia de pecado. Para él no podía haber más creencia que ésa, pues insistía en que la caída de Jerusalén y del Templo a manos de los romanos en el año 70 de la era común había puesto fin a las ordenaciones bíblicas, pues entonces también había tenido lugar el segundo advenimiento de Jesús. Si Ann Lee hubiera predicado lo que los padres de la Iglesia llamarían gnosticismo ascético, entonces Noyes, igual que Joseph Smith, habría sido considerado un libertino gnóstico. A Joseph Smith desde luego no le faltaba alegría de vivir, pero John Noyes no era ningún libertino. Como la dispensación bíblica había acabado, los santos iban a vivir sólo por la perfección, y una relación tan puramente individual con el espíritu ahora tenía que dejar paso a un bien colectivo, el único que podía asegurar la ausencia de pecado. Las relaciones sexuales posesivas tenían que abandonarse por el bien superior de la eugenesia y de una relación social más serena. La «continencia masculina» o *coitus reservatus* (deliciosamente llamado *karezza* en un ensayo de Aldous Huxley en el que lo aprueba) se prescribía como el método correcto de control de natalidad, y sólo había que evitarlo en casos especiales de eugenesia obligatoria. Esto funcionó bastante bien, tal como indica Foster:

Sin duda, la baja tasa de nacimientos puede explicarse por la práctica de que las mujeres que ya habían pasado la menopausia iniciaran a los jóvenes de sexo masculino a la continencia, y encargaran a los hombres mayores y más experimentados que hicieran lo mismo con las jóvenes (p. 95).

Foster y otros estudiosos no buscan vincular los detalles del programa sexual de Noyes con su teología, pero sólo ese vínculo concierne realmente a mi tema. Si existe una nueva dispensación, entonces las ideas sobre el matrimonio y la vieja dispensación ya no son válidas. La Madre Ann Lee, un segundo Jesús, aunque femenino, proclamó el celibato. Joseph Smith, profeta y rey del Reino de Dios, proclamó el *matrimonio celestial* o la pluralidad de esposas. John Noyes, que ni era redentor ni profeta, sino un reformador religioso, anunció el *matrimonio complejo* y la continencia masculina. A pesar de todo, los viejos tiempos habían acabado, y uno entiende por qué sólo la idea de Smith pudo tener un éxito práctico a largo plazo. Los *shakers* murieron; Noyes y sus seguidores aguantaron durante décadas, pero al final cedieron a la desaprobación social y a la psicología de la empresa privada, tanto en la esfera sexual como en la comercial. Brigham Young mantuvo el sistema de Joseph en Utah hasta su muerte, pero allá por 1890 quedó claro que les retirarían la condición de estado a no ser que abolieran la poligamia. Incluso entonces, los mormones astutamente pretendieron que el *Manifiesto* de 1890 no fuera más que una máscara exterior, y los matrimonios polígamos quedaron tácitamente permitidos, aunque paulatinamente entró en juego la respetabilidad de la clase media, como la denominó G. B. Shaw, y el *Manifiesto* fue utilizado para echar a los polígamos de la comunidad. Pero hasta que eso sucedió, el principal propósito de Smith desde luego se cumplió, y los mormones quedaron confirmados como un pueblo elegido, distinto de todos los demás.

El dispensacionalismo acompaña al milenarismo; era algo apropiado e inevitable que el crucial arrebató de milenarismo decimonónico estallara en el Distrito Encendido, y añade interés el hecho de que su profeta fuera William Miller, lo que dio pie a muchos eslóganes del tipo «millerismo y milenarismo». Exceptuando a los historiadores de la religión de Estados Unidos, nadie se acuerda ya de William Miller, un destino que comparte con su tocayo, un congresista del estado de Nueva York que habría sido vicepresidente de ha-

ber llegado Barry Goldwater a la presidencia. El primer William Miller merece que se le recuerde, aunque sólo sea porque su efecto sobre la historia religiosa ha sido trascendental. Tanto el adventismo del Séptimo Día como —menos directamente— los testigos de Jehová surgen en última instancia de la Gran Decepción, que fue la reacción del movimiento millerista cuando el mundo no llegó a su fin en 1843. Le pusieron nueva fecha al fin del mundo: 22 de octubre de 1844, pero el universo tampoco les obedeció, pues Jesucristo no había venido, a pesar de la profecía de William Miller. Algunos estudiosos afirman que había diez mil milleristas; otros suben la cifra hasta el millón, presumiblemente porque incluyen fugaces compañeros de viaje.

El profeta Daniel había proclamado que el santuario sería purificado después de dos mil trescientos años (Daniel 8:14), y William Miller, predicador seglar baptista y granjero yanqui del estado de Nueva York, calculó que sería el año 1843, momento en el cual sin duda Jesús regresaría. Durante casi una década, antes del final prometido, Miller se paseó dando conferencias, presentando sus cálculos místicos ante un público cada vez más numeroso. El millerismo, un fenómeno esencialmente del noreste de Estados Unidos, acabó llegando al medio oeste y a Canadá. Pero no bajó del sur de Washington D. C., y los sureños lo rechazaron tildándolo de locura yanqui. A veces el movimiento millerista me parece el fenómeno religioso más raro del Estados Unidos decimonónico, puesto que aunque sólo hubieran existido cuarenta mil milleristas acérrimos, un cálculo que parece racional, fue un número extraordinario de gente teniendo en cuenta que hablamos de hace ciento cincuenta años. A pesar de las rarezas de los fundamentalistas americanos de hoy día, con sus esporádicas esperanzas de que un éxtasis los lleve a los cielos, contemplo con escepticismo que un nuevo millerismo pueda barrer la nación actualmente. A medida que transcurra esta década, cabe la posibilidad de que mi escepticismo mengüe, pues ¿con qué espíritu va a recibir el año 2000 un país enloquecido por la religión?

Al igual que muchos americanos de todas las épocas, Miller estudiaba su Biblia con ininterrumpido fervor, y se volvió premilenarista, albergando la esperanza de que el advenimiento de Cristo llegara antes de los mil años de paz sobre la tierra. Miller además aportaba cálculos tremendamente precisos. Durante mucho tiempo, fechó el advenimiento en 1843, y luego cedió a diversos estímulos, exteriores e



interiores, y lo fechó exactamente el 22 de octubre de 1844. Su palpable sinceridad (y erróneo cálculo) quedó manifiesta por la exactitud de su profecía; si uno se mete en estos asuntos, ha de ser todo lo oracular e inconcreto posible. Pero Miller se convenció a sí mismo con creciente fervor, y se convirtió en clérigo baptista, y luego pasó a institucionalizar a su creciente público. Pastores y perfeccionistas se le unieron, y el adventismo comenzó a ser algo inconcreto, entre un movimiento y una confesión, una confesión sin ninguna doctrina especial, excepto la fe en la exactitud del fin de los tiempos. El verano de 1844 fue necesariamente el periodo más importante de los milleristas. El fervor continuó inaplacable durante todo el 22 de octubre en la certeza de que no habría 23. Sin embargo, salió el sol.

Miller y sus principales partidarios llevaron a algunos seguidores a lo que serían los cristianos adventistas; su aritmética había sido mala, pero seguirían esperando el final. No obstante, poco a poco fueron perdiendo fuelle. Entre los milleristas, los auténticos fieles de la Religión Americana no aceptaron esa postura; o bien se sumaron a otros entusiastas organizados (algunos incluso se hicieron *shakers*), o insistieron en que, bajo la forma del Espíritu Santo, Cristo había entrado en el santuario el 22 de octubre. Estos últimos, finalmente, se organizaron como adventistas del Séptimo Día, y de ellos nos ocuparemos en un capítulo posterior, aunque no le fueron de consuelo alguno a Miller, a pesar de que serían su legado más duradero. Murió en 1849, tras unos cuantos años frustrantes a cargo de una pequeña congregación de cristianos adventistas de Vermont, hasta que los furiosos baptistas lo expulsaron. No obstante, ahora parece haber sido la víctima predestinada de la falta de credo y el perfeccionismo del Distrito Encendido. La religión entusiasta posee pocos recursos para protegerse de sí misma. Nada podía haber más deseoso de ver el fin del mundo que el millerismo, aunque difería sólo en grado, no en especie, de las variedades más permanentes y autosuficientes de la Religión Americana. Se puede llevar a cabo una comparación ejemplar entre el malogrado William Miller y el gran triunfador que fue Charles Grandison Finney, el gran evangelista de la época del Distrito Encendido. Finney es universalmente considerado como el parangón del moderno *revivalismo* evangélico, el precursor de inductores de la zozobra tan eminentes como Dwight Lyman Moody, William Ashley Sunday y William Franklin Graham, la figura imperial. En la carrera de Finney, más incluso que en la de Graham, se puede ver

cómo la falta de credo americano aprendió a tener algún guiño con el fin de los tiempos, aunque procurando no caer en el abismo millerista.

Finney fue supuestamente presbiteriano, al igual que Graham es formalmente baptista del sur, pero los dos hombres rápidamente superaron las limitaciones de su confesión. Finney, que sabía explotar pragmáticamente su carisma, tuvo la perspicacia de comprender que sólo un estilo de salvación puramente personal, violentamente emocional y totalmente basado en la experiencia sería adecuado para el pecador del Distrito Encendido. Lo que había sido espontáneo en Cane Ridge, Finney lo sistematizó en una técnica dos generaciones después. El *revivalismo* de Finney podía durar diez noches seguidas, porque estos ambiciosísimos predicadores no sólo pretendían convertir. El perfeccionismo se convirtió, en las campañas de Finney, en un acercamiento práctico a masas enteras de almas, a cada una de las cuales se le aseguraba que se purificaría para siempre de todo pecado humano, de camino a la meta de la «santificación total». Los evangelistas, que casi daban miedo de tan extrovertidos, rezaban tanto en público por los casi conversos, que temblaban sobre el «banco de la angustia» (una maravillosa invención de Finney), que éstos estaban encantados de dejarse caer en la santificación. Cuando Finney se marchó para convertirse en rector del Oberlin College, en 1851, había creado una nueva forma americana, que era a la vez *revivalismo* religioso, espectáculo popular y auténtica cruzada social. Contrariamente a los que le siguieron, que culminarían en Billy Graham, Finney exigía buenas obras a sus conversos, sobre todo a favor del movimiento antiesclavista.

He querido bosquejar esta breve historia de la tendencia a los encuentros públicos de lo que he llamado Religión Americana, desde el tumultuoso *revivalismo* de Cane Ridge hasta la explosión sectaria de las primeras décadas del siglo XIX; más adelante reflexionaré sobre el auge de las iglesias afroamericanas y baptistas sureñas después de la Guerra Civil americana. La historia nos lleva hasta el fundamentalismo protestante y su *revivalismo*, pero aquí deseo concluir centrándome en la figura curiosamente representativa de Billy Graham, que se ha convertido en una especie de pastor arquetípico de esta parodia de la Religión Americana. Nacido en 1918, Graham alcanzó la celebridad con su ceremonia *revivalista* de Los Ángeles de 1949, llevada a cabo cuando acababa de cumplir los treinta y un

años. En la década posterior, Graham expresó casi todo lo que tenía que decir, y ahora lleva ya más de treinta años repitiendo simplemente su fervor del principio. El mejor estudio que hay sobre Graham sigue siendo el libro de William G. McLoughlin *Billy Graham: Revivalist in a Secular Age* [*Billy Graham: revivalista en una época laica*], de 1960, y treinta años después hay muy poco que añadir. Graham se ha amansado; se ha institucionalizado, nacional e internacionalmente; y por televisión se le ve mejor que nunca, ya sea en compañía del presidente de Estados Unidos o dirigiéndose a un público moderadamente excitado que aguarda a que él los haga revivir. Graham se lleva bien con Bush, porque Graham es un fundamentalista más amable y suave que sus precursores más importantes, pero sigue siendo fundamentalista, al igual que Bush sigue siendo un republicano de la gran empresa. Inspirado por McLoughlin, he leído el libro de Graham *Peace with God* [*Paz con Dios*], de 1953, que es todavía su manifiesto central. De expresión clara a pesar de su insulsez, es una exposición anodina de la doctrina fundamentalista habitual. No obstante, y eso es lo interesante, hoy día no se lee como una obra pasada de moda, y en su estilo plácido es bastante intemporal. El propio Graham sigue estando anclado en los años cincuenta, atado a la visión de esa década de unos Estados Unidos prósperos y asépticos. Para alguien como yo, que divide su tiempo entre Nueva York y New Haven, Connecticut, el momento realmente discordante tiene lugar cuando nos cuenta:

[...] esta noche, en la India, más de cien millones de personas se irán a la cama hambrientas, si es que tienen una cama en la que acostarse. Y cuando mañana por la mañana conduzcan sus camiones por las calles de Calcuta, recogerán a gente que ha muerto de hambre, como he visto hacer en la India.

Esto viene de una perorata en la que Graham saluda a Estados Unidos por su prosperidad, y nos recuerda que la Biblia dice que no hay nada malo en ser rico. No tiene sentido discutir la Biblia con un fundamentalista, pero en el momento en que escribo estas líneas (mayo de 1991), en Estados Unidos hay más de dos millones de personas sin hogar, y al menos cinco millones de niños (e incontables adultos) se irán a la cama con hambre en la tierra de Graham, y en muchos sitios a Nueva York se la considera la nueva Calcuta. Desde

luego es extraño que un personaje como Graham se haya convertido en el centro de una admiración nacional y realmente oficial. Al menos desde 1957, Graham nos ha estado advirtiendo de que el comunismo era literalmente la obra del demonio, y ya en 1950 previó el Armagedón y el segundo advenimiento como algo inminente. Ahora, en 1991, el demonio parece haber abandonado Rusia, y un Graham más maduro ha dejado de profetizar el fin del mundo, aunque el cristianismo y el patriotismo siguen inseparables, y a lo mejor Graham mira a su alrededor y descubre que somos otra nación que lleva a cabo la labor del diablo.

Nada de todo esto tendría importancia si no fuera porque Graham es, de manera evidente y permanente, un icono nacional. Durante más de cuarenta años ha sido el Papa de la América protestante, y seguirá siéndolo hasta que muera. No hace mucho mal; no hace mucho bien; y desde el punto de vista religioso, es una persona bastante absurda. Puesto que pertenece a la cultura popular, la crítica religiosa se interesa tan poco por él como por Frank Sinatra o George Bush. De todos modos, las parodias de la espiritualidad tienen su propio interés, y su propia utilidad, y Graham sigue siendo tremendamente instructivo. Ya no es original en el circuito *revivalista*; McLoughlin, con ágil precisión, rastrea la ascendencia de Graham hasta Dwight Moody en concreto. A Moody le pertenecen todos los métodos y refinamientos organizativos de Graham: los anuncios, las relaciones públicas, las campañas publicitarias, el personal especialmente entrenado (entre los que hay orientadores, gente que dirige los rezos, cantantes, acomodadores), los comités financieros y los clérigos importantes, las cuentas de donaciones, las colectas y los gastos sometidos a auditorías públicas. Incluso la idea de que un cantante haga un solo es de Moody, cuyo Ira Sankey fue el precursor del melifluo George Beverly Shea. Moody, al igual que Finney antes que él, no rebosaba ideas teológicas, pero ahora los dos parecen más sustanciosos que el retórico Graham. Su vaguedad y su técnica le han permitido convertirse en una especie de Papa de la Religión Americana en el extranjero, aunque con la ironía final, de la que informa la prensa mientras concluyo este capítulo, de que una gran parte de sus seguidores rusos murmuran que conocen el texto de la Biblia mucho mejor que Graham.

## **SEGUNDA PARTE**

### **GENUINAMENTE AMERICANO: LOS MORMONES**



## 4

## UNA RELIGIÓN SE CONVIERTE EN UN PUEBLO: EL REINO DE DIOS

Algún gran poeta americano, al que quizá los santos de los Últimos Días llamaron gentil, llegará a escribir en el futuro el comienzo de su historia como la épica que fue. En toda la historia de Estados Unidos, nada me parece un material poético comparable a la historia de los primeros mormones, Joseph Smith, Brigham Young, Parley y Orson Pratt, y los hombres y mujeres que fueron sus amigos y seguidores. John Greenleaf Whittier, poeta cuáquero y abolicionista, asistió a una ceremonia mormona en Lowell, Massachusetts, en 1847, y salió profundamente conmovido:

Mientras escuchaba a esos profetas modernos descubrí, creo, el gran secreto de su éxito a la hora de ganar conversos. Le hablan a un sentimiento común; atienden una carencia universal. Comparan de manera contundente el poder milagroso del Evangelio en la época apostólica con el estado actual de nuestro cristianismo nominal. Reclaman signos del poder divino; la fe, que lo supera todo, que abrió las puertas de la cárcel a los apóstoles, les otorgó poder sobre los elementos, que rechazó la enfermedad y la muerte misma, e hizo visible para todo la presencia del Dios vivo. Preguntan en qué parte de las Sagradas Escrituras se dice que este poder milagroso de la fe iba a quedar limitado a los primeros practicantes del cristianismo (*Among the Mormons [Entre los mormones]*, William Muldur y A. Russell Mortensen, eds., 1958, pp. 157-158).

Se hace difícil revivir la exacta emoción de Whittier, pero sin ella no se puede comprender el primer mormonismo. Fawn Brodie, que sigue siendo la mejor biógrafa de Joseph Smith a pesar de la cólera de los mormones ante su obra, comenzaba su libro *No Man Knows My*

*History: The Life of Joseph Smith the Mormon Prophet* [Nadie conoce mi historia: la vida de Joseph Smith, el profeta mormón], (1945; segunda edición, 1971), observando sagazmente que «Joseph Smith se atrevió a fundar una nueva religión en la época de la imprenta». Pero los textos de Smith no pueden explicar la emoción que sintió Whittier, ni la que incluso yo siento, ciento cincuenta años después, en mi creencia de que toda religión es una suerte de poesía desbordada, buena y mala. Había algo en la visión de Smith que sigue siendo clave para nuestro país y nuestra espiritualidad. La señora Brodie, que de ningún modo permanece indiferente a la emoción posmormona, resumió el logro espiritual del profeta quizá con un exceso de severidad:

Joseph tenía una fantasía desbordante, un vigor revolucionario y genio para la improvisación, y todo lo que podía moldear con estos elementos lo hacía bien. Con ellos creó un libro y una religión, pero fue incapaz de crear un contenido auténticamente espiritual para esa religión. Consiguió canalizar aspiraciones originadas en sitios distintos y formar una estructura nueva, proporcionando el armazón ritualista de nuevas observancias. Pero dentro del dogma de la Iglesia no hay un nuevo *Sermón de la montaña*, ninguna nueva saga de redención, nada que el propio Joseph pudiera simbolizar. Su martirio fue un suceso fortuito, totalmente secundario al credo que creó (p. 403).

Esto, atendiendo a los principios elaborados en mi primer capítulo, es crítica de la religión, y como tal es inadecuada, aunque no errónea. Comenzar imponiendo el *Sermón de la montaña* como criterio de «un contenido auténticamente espiritual» es como poner *Macbeth* o *El paraíso perdido* como criterio para valorar el logro estético de la poesía americana. En este punto, mi analogía entre la crítica literaria y la religiosa necesariamente llega a un límite, puesto que para un mormón la Perla de Gran Precio\* es algo tan canónico como el Nuevo Testamento. Pero sólo un puñado de mormones, pasados o presentes, han sido auténticos críticos religiosos de su propia fe, y casi todos han sido expulsados de la Iglesia (como por ejemplo la señora Brodie) o se han apartado por propia voluntad.

---

\* La Perla de Gran Precio es una colección de escrituras sagradas y uno de los cuatro libros canónicos que son aceptados como Sagradas Escrituras por los miembros de la Iglesia mormona o Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. (N. del T.)



Joseph Smith fue un genio religioso, aunque un orador desigual y un escritor mediocre. Sus seguidores, durante al menos un siglo, se han apartado de su novedad radical hasta una posición pública a veces difícil de distinguir del protestantismo, aunque el propio Smith no fue protestante, y ni siquiera cristiano, en un sentido tradicional. La señora Brodie se dio cuenta de la verdad cuando vio que la religión de sus antepasados guardaba la misma relación con el cristianismo que éste con el judaísmo, o que el islam con la religión de la Biblia o con la del Hijo del Hombre. Las dos ramas principales de la Religión Americana, en mi opinión, son los mormones y los baptistas sureños, que mantienen una violenta oposición, aunque ambas son americanas hasta la médula, y ninguna tiene nada exactamente en común con lo que históricamente se ha denominado cristianismo. Las dos insisten en lo contrario, pero lo mismo ocurre con casi todas las demás sectas y confesiones americanas, todas las variedades americanas de nuestra religión pragmática y de la experiencia. A mí, que culturalmente soy un intelectual judío americano, aunque no adepto al judaísmo normativo, en nuestro país nada me parece tan maravillosamente extraño, tan terrible y maravilloso, como su extraña identificación con la antigua religión israelí y con la primitiva Iglesia cristiana que supuestamente aquélla originó. La mayor paradoja, por lo que se refiere a la Religión Americana, es que se trata de una confesión auténticamente bíblica, mientras que el judaísmo y el cristianismo nunca lo fueron, a pesar de sus apasionadas declaraciones. El judaísmo normativo es la religión de la ley oral, la poderosa interpretación de la Biblia expuesta por los grandes rabinos en el siglo II de la era común. El cristianismo es la religión de los padres de la Iglesia y de los teólogos protestantes que rompieron con la Iglesia, y católicos y protestantes por igual se unieron a los sabios rabínicos al ofrecer interpretaciones definitivas que desplazaron las Escrituras. La Religión Americana, contrariamente al judaísmo y al cristianismo, de hecho es bíblica, incluso cuando presenta y exalta textos alternativos.

Los textos alternativos de Joseph Smith —el Libro del Mormón, la Perla de Gran Precio (en sí misma compuesta por varias obras bastante distintas), y Doctrina y Convenios— son todos hijastros raquíuticos de la Biblia. Debo emplear una palabra como *raquíutico* porque lo que ahora conocemos como Biblia es el resultado de un complejo proceso de canonización cuyos criterios son sorprendentemente es-

téticos, o al menos reconciliables con la estética. El Cantar de los Cantares está en la Biblia porque le encantaba al gran rabino Akiba, y ese encanto no es muy distinto de mi fascinación por el Cantar de los Cantares de nuestro país, «La última vez que florecieron las lilas en el jardín». Pero todos los textos sagrados mormones son obra de Joseph Smith, y su vida, su personalidad y sus visiones van mucho más allá de su talento a la hora de redactar los textos divinos. El mormonismo ya no es Joseph Smith, pero lo fue desde 1830 hasta 1890, sesenta años de grandeza espiritual, horadada por el martirio de su profeta en 1844. Una buena introducción a la carrera de Smith, hasta el 1 de marzo de 1842, es una carta que el profeta Joseph envió a John Wentworth, director de un periódico de Chicago. Smith, que por entonces contaba treinta y siete años y no podía prever que su muerte ocurriría sólo dos años y un mes más tarde, escribió la carta en lo que era su imperio, la ciudad mormona de Nauvoo, Illinois, en un momento de máxima autoridad y seguridad en sí mismo. Como ésas son las mejores páginas en prosa que compuso, y puesto que concluyen con los trece puntos que se convirtieron en el credo de los mormones, quiero analizarlas en detalle a fin de comenzar a comprender la revelación de Joseph Smith.

La carta a Wentworth, que llena seis páginas impresas, está caracterizada por la dignidad de una elocuencia sencilla y por el dominio de sí mismo de un innovador religioso que está tan convencido de la verdad de su doctrina que es capaz de expresar lo esencial con una economía casi milagrosa. Es un buen comienzo para la crítica religiosa de Smith, pues plantea de inmediato la cuestión fundamental del logro del vidente mormón. A pesar de sus lapsus, Smith fue un auténtico genio religioso, único en la historia de nuestra nación. La carta a Wentworth comienza con el nacimiento del profeta en Sharon, Vermont, el 23 de diciembre de 1805, y pasa rápidamente a sus primeras visiones, que ahora son acertadamente consideradas mucho más vitales para los mormones que el propio Libro del Mormón, en gran medida reemplazado por los últimos escritos y pronunciamientos de Smith. La opinión pública asocia el mormonismo principalmente con el Libro del Mormón, un curioso regreso, después de siglo y medio, a los orígenes de la religión. Pero la centralidad del Libro del Mormón de hecho ya se diluye durante la fase más importante de Smith, los cinco años que preceden a su asesinato por la milicia de Illinois. Ezra Taft Benson, superviviente del primer gabinete

de Eisenhower, sigue siendo el profeta, el vidente, el revelador de la actualidad, al menos en el puro aspecto de la teoría, y Benson se ha dedicado a promocionar el Libro del Mormón, aun cuando éste posea sólo una relación muy limitada con la doctrina de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días. Benson tiene ahora noventa y tres años; el siguiente en la línea sucesoria es Howard H. Hunter, de ochenta y tres, y luego Gordon B. Hinckley, de ochenta. Detrás de todos ellos viene el poderoso Thomas S. Monson, que sólo cuenta sesenta y seis. Cuando el presidente Monson se convierta en profeta, vidente y revelador, puede que el Libro del Mormón deje de ser la vía más sencilla para adentrarse en la religión mormona.

Las primeras visiones, en la carta de Wentworth, le llegaron a un muchacho de catorce años cuya familia había repudiado el legado religioso puritano abrazado por casi toda Nueva Inglaterra. Joseph Smith padre no formó parte de ninguna iglesia hasta que su hijo fundó una nueva fe para la familia. En aquel entonces vivían en el conocido «invernadero espiritual» del oeste del estado de Nueva York, donde las visiones no eran infrecuentes. Aunque los diversos relatos que hace el profeta Joseph de su primera visión varían enormemente, todos ponen énfasis en lo que, por lo que se ve en la carta a Wentworth, fue excepcional:

Me retiré a un lugar secreto de una arboleda y comencé a invocar al Señor. Mientras estaba inmerso en mi fervorosa súplica, mi mente se abstraía de los objetos que me rodeaban, y me vi envuelto en una visión celestial en la que se me aparecieron dos gloriosos personajes cuyos rasgos eran exactamente idénticos, ambos rodeados de una brillante luz que eclipsaba el sol de mediodía. Me dijeron que todas las confesiones religiosas creían en doctrinas incorrectas, y que Dios no reconocía a ninguna de ellas como su Iglesia y su reino. Y me ordenaron expresamente «no seguir las», al mismo tiempo que se me hacía la promesa de que en el futuro se me daría a conocer la plenitud del Evangelio.

No importa lo retrospectiva y corregida que fuera esa primera visión; toda religión es necesariamente revisionista en relación a sus propios orígenes sagrados. Lo que me conmueve en el caso de Smith, aquí y siempre, es la seguridad de su instinto, su asombrosa manera de *saber* precisamente lo que hace falta para fundar una nueva fe. Al igual que san Pablo (cuya teología es casi por completo desterrada por los

mormones), Smith implícitamente comprendió no sólo sus propios objetivos, sino la pragmática de cómo se crea una religión, o qué *funciona* en cuestiones espirituales. Por eso sigue vigente lo que es el centro de su creación: los mormones han seguido existiendo durante ciento sesenta años; cambian, pero no mueren. Ahora hay tantos mormones en nuestro país y en el mundo como judíos, y como ya he comentado anteriormente, los mormones, igual que los judíos antes que ellos, son una religión que se ha convertido en un pueblo. He llegado a darme cuenta de que ésa fue siempre la meta pragmática de Joseph Smith, pues tuvo el genio de comprender que los mormones sólo podrían sobrevivir convirtiéndose en un pueblo. La carta a Wentworth es un documento religioso que celebra la organización de un pueblo sobre la base de una idea espiritual. La perspicacia de Smith sólo podía llegar de una lectura extraordinariamente acertada de la Biblia, y ahí es donde encuentro el secreto de su genio religioso. Era cualquier cosa menos buen escritor, pero fue un gran lector de la Biblia, o un lector que la leyó errónea y creativamente. El mormonismo es una maravillosa y poderosa malinterpretación, una lectura errónea y creativa, de la historia inicial de los judíos. Tan poderoso fue este acto de lectura que irrumpió en todas las ortodoxias —protestante, católica, judaica— y llegó hasta los elementos que, como Smith intuyó acertadamente, habían sido censurados en los relatos de la religión judía arcaica. La idea radical que tuvo Smith de los patriarcas teomórficos y los dioses antropomórficos es un auténtico retorno a J, o al Yahvista, el primer autor de la Biblia. Esta desconfianza pragmática hacia el texto redactado de la Biblia se manifiesta en algunas de las profesiones de fe de Smith hacia el final de la carta a Wentworth:

Creemos que la Biblia es la palabra de Dios, siempre y cuando esté correctamente traducida; también creemos que el Libro del Mormón es la Palabra de Dios.

Creemos en todo lo que Dios ha revelado, en todo lo que revela ahora, y creemos que seguirá revelando muchas cosas grandes e importantes que pertenecen al Reino de Dios.

Creemos en la reunión literal de Israel y en el restablecimiento de las diez tribus. Que Sión se construirá en este continente. Que Cristo reinará personalmente sobre la Tierra, y que la Tierra se verá renovada y recibirá su gloria paradisiaca (*Among the Mormons*, William Muldur y A. Russell Mortensen, eds., 1958, pp. 16-17).

El vínculo muy americano que establece el Libro del Mormón entre los indios y las diez tribus perdidas está en parte detrás de la «reunión literal de Israel», pero lo de *literal* se aplica de hecho a los propios encuentros de los mormones: en Kirtland, en Missouri, en Nauvoo, y, después del martirio de Joseph, en lo que sería Salt Lake City. En este verano de 1991, mientras escribo, la visión de Smith no es más fantástica que la realidad. Los últimos falashas\* (que perfectamente podrían ser la tribu perdida de Dan) se han reunido literalmente en Israel, en medio de una corriente recién llegada de judíos rusos y georgianos. El lubavitchiano\*\* Hasidim da a entender de manera contundente en anuncios a toda plana en *The New York Times* que el rabino Menachem M. Schneerson es el Mesías, y que la hora de mi redención ha llegado. El Templo será reconstruido, el Mesías se colocará de pie sobre el tejado y lo proclamará, y la era mesiánica caerá sobre nosotros. Naturalmente, si el Templo se reconstruyera sobre la Cúpula de la Roca, entonces sin duda habría una guerra santa islámica mundial contra Israel, en la que las represalias de este país serían llevadas a cabo con armas nucleares, aunque esto es algo que el anuncio lubavitchiano se niega a decirnos. Lo cito tan sólo porque dicho anuncio es genuinamente americano, más que judaico, y es tan americano como Joseph Smith y los demás profetas de la Religión Americana. El éxtasis lubavitchiano reconoce ser consecuencia de la «victoriosa» guerra del Golfo, de la reunión de Sión, del noventa cumpleaños del rabino Schneerson, pero su auténtico motivo es Estados Unidos. Nos damos cuenta de por qué Joseph Smith tenía que ser americano, y por qué Estados Unidos podría ser en su mayor parte mormón, o quizá resultado de una incómoda alianza entre mormones, fundamentalistas baptistas del sur, pentecostalistas y otros evangelistas. Quizá también nos daríamos cuenta de por qué el Libro del Mormón ejerció tanta atracción al principio, y por qué su espíritu americano lo mantiene vivo hoy día.

---

\* Comunidad judía de raza negra de Abisinia, hoy Etiopía. (*N. del T.*)

\*\* Los lubavitchianos eran los seguidores de una importante tendencia misionera judeojasídica del siglo XVIII fundada en Lubavitch, Rusia, conocida por su hospitalidad, habilidad tecnológica y optimismo. Concedían gran importancia a los estudios religiosos. (*N. del T.*)

Con el Libro del Mormón llegamos al centro de la misión profética de Smith, aunque de ninguna manera al centro del mormonismo, por culpa de la extraordinaria especulativa de Smith en los catorce años que le quedaban tras su publicación. El Libro del Mormón no fue sólo su primera obra; es el retrato de una mente poderosa y autodidacta a la inocente edad de veinticuatro años. Posee bravura, aunque no hay duda de que es totalmente tendencioso y a menudo tedioso. Si uno compara atentamente las fantasías de Smith en la Perla de Gran Precio con Doctrina y Convenios, parece la obra de otro escritor, y no me refiero a Mormón ni a Moroni. La dura prueba de la profecía, siempre combatida desde fuera y desde dentro de su movimiento, metamorfoseó al ardiente idealista que escribió el Libro del Mormón. Smith posee una importancia permanente, para Estados Unidos y para el mundo, debido a la tremenda alquimia que sufrió desde 1832 hasta 1844. Cuando lees la historia completa de su vida sientes la tentación de murmurar, con el Christopher Smart del *Jubilate Agno* que «el Fuego le alcanzó por fin», una referencia a cuando Abraham rompe la alianza con Yahvé. Si los judíos, los cristianos y los musulmanes son los hijos de Abraham, entonces todos los mormones —pasados, presentes y futuros— son los hijos del José americano, otro delicioso soñador profético siempre lleno de recursos y favorecido por Dios, aunque con un terrible final. Abraham y José murieron ancianos y en paz; el Joseph americano murió a los treinta y ocho años y seis meses.

En la Invocación de este libro he observado que sólo aparecen dos héroes: el exuberante Joseph Smith y el sereno escritor religioso del siglo XX Edgar Young Mullins, baptista del sur. Aunque siento respeto por la religión mormona y su inmenso futuro me produce un saludable temor, como crítico de la religión considero a Smith más grande y más interesante que la fe actual del pueblo que creó. Ello se debe, por un lado, a que murió demasiado pronto y una considerable parte de su profecía quedó incompleta; por otro, a que en el último siglo la Iglesia y el pueblo mormón se han apartado de sus enseñanzas y su ejemplo. Sus descendientes han suavizado (aunque no traicionado) una gran parte de su imaginario religioso, aunque si uno visita Salt Lake City no tiene la sensación de que los mormones sean conscientes de haberse apartado de Smith.

¿Qué le puede interesar del Libro del Mormón a un no mormón contemporáneo atraído por la religión en Estados Unidos? No pue-

do recomendar leer el libro de una manera completa ni minuciosa, porque apenas resiste una lectura así. Es fácil conseguir algún resumen, y no voy a añadir uno más. Por el contrario, lo que quiero es comentar esos pocos aspectos del libro que perviven en las especulaciones espirituales más maduras de Joseph Smith. Naturalmente, si se cree que él «tradujo» antiguas inscripciones de platos dorados que posteriormente desaparecieron, entonces todos los aspectos de su obra son igualmente relevantes. Pero la génesis del Libro del Mormón no es lo que me interesa (aunque asumo que hubo mágicos estados de trance, de manera que podemos rechazar el literalismo de los platos de oro y de la charlatanería consciente). Al igual que muchos otros americanos de su generación, Smith se ahogó en la Biblia, y emergió de ella en un estado casi de total identificación con los antiguos hebreos. Y al igual que muchos otros americanos, Smith encontró que era plausible que los indios americanos descendieran de las tribus perdidas de Israel, en lugar de considerarlo una ficción fantasiosa. Su hipótesis fundamental en el Libro del Mormón es que América experimentó mil años de cultura hebrea entre 600 a. C. y 400 d. C. Estos pueblos hebreos, los nefitas de piel clara y los laminitas de piel oscura (antepasados directos de los indios), eran cristianos (en cierto sentido) antes de Cristo, y mormones (en cierto sentido) antes de Joseph Smith. Pero durante dos siglos fueron cristianos después de Cristo, pues el Jesús resucitado se manifestó ante ellos en América (donde amablemente decidió repetir el *Sermón de la montaña*). Por desgracia, el efecto benéfico de esa repetición se perdió después de esos dos siglos, y los de piel oscura masacraron a los de piel clara, y luego se olvidaron de su legado.

De todo esto, sólo la coincidencia de los orígenes hebreos y americanos y la Epifanía del Cristo resucitado en América resultaron cruciales para el desarrollo de la religión de Joseph Smith, pues de ellos sacó su programa para el nuevo Pueblo Elegido, cuya Jerusalén, en la práctica, es Salt Lake City. Las fases de transmutación mediante las cuales una nueva religión se convirtió en un pueblo nuevo (asegurando así la permanente supervivencia de la religión) pueden catalogarse, de manera aproximada, según esta secuencia:

1. Primavera de 1820: visión en la que Joseph Smith contempla al Padre y al Hijo.
2. Marzo de 1830: el Libro del Mormón sale a la venta.

3. 6 de abril de 1830: la Iglesia se organiza en Fayette, Nueva York.
4. 1830-1831: Smith y su gente se trasladan a Kirtland, Ohio.
5. 24 de marzo de 1832: Joseph Smith es embreado y emplumado por una multitud en Hiram, Ohio.
6. 3 de abril de 1836: clímax de la consagración del templo de Kirtland, con visiones de Jesús, Moisés y Elías.
7. 1838: éxodo de los mormones al lejano oeste, Missouri.
8. 1838-1839: guerras mormonas de Missouri, que acaban con el éxodo de Smith y de su pueblo para fundar Nauvoo, Illinois.
9. 1839-1844: años de Nauvoo, la gran fase de Joseph Smith y el primer mormonismo, durante la cual el movimiento crece hasta alcanzar los treinta mil seguidores y se proclama el matrimonio plural, pero que acaba con la muerte de Joseph Smith y de su hermano Hyrum a manos de la milicia de Illinois en la cárcel de Cartago, el 27 de junio de 1844.
10. 1846-1847: gran éxodo de los mormones desde Nauvoo hasta el valle del Great Salt Lake, bajo el tenaz liderazgo de Brigham Young, el segundo profeta, vidente y revelador.

Se trata, de manera evidente, del catálogo de una persecución y de un éxodo, y su contorno nos muestra un pueblo peculiar y seguro de sí mismo, cuyas características no son muy distintas ciento cincuenta años más tarde, a pesar de que en el siglo pasado los mormones hayan ido convirtiéndose de manera decidida en la Iglesia estatal americana. R. Laurence Moore, en su libro *Religious Outsiders and the Making of Americans* [*Marginados religiosos y la formación de los americanos*], de 1986, hace un intento notable por abarcar las paradojas del mormonismo en un resumen dialéctico:

Regresamos a Tolstoi. Él sabía de qué hablaba. Los mormones predicaron la religión americana, o al menos un aspecto vital de ella, pero no porque sus doctrinas brotaran de manera natural de la frontera americana y proporcionaran una alternativa doméstica a las confesiones importadas de Europa. Los mormones siguieron una lección, en su época ya bien instituida por la experiencia americana: la de que una manera de hacerse americano era inventarse por oposición. Quizá sea ésta la consecuencia más útil del sistema voluntario de formación eclesiástica americano. La corriente dominante americana, y desde luego su corriente dominante religiosa, no era nada más que lo que decidían las



partes en disputa. No era nada fijo. Era una zona de conflicto. Los mormones, al definirse como algo distinto de la corriente principal, lo que hacían era reclamar su parte de ésta. Al declararse marginados, lo que hacían era moverse hacia el centro (pp. 5-46).

Esto no resulta del todo convincente, o quizá la dialéctica de Moore resistió hasta hace una generación, pero ahora resulta desfasada a causa de la auténtica consolidación de la corriente dominante americana, sobre todo la religiosa. Es extrañamente cierto, en 1991, que los mormones son una tendencia tan dominante como la tuya, seas quien seas, al menos en términos de religión de la política, y política de la religión. En la práctica, los mormones se han aliado en el patriotismo guerrero, en la oposición al aborto, en el rechazo a buscar la justicia social y económica, con sus enemigos doctrinales: los fundamentalistas baptistas del sur, las Asambleas de Dios pentecostales, los evangelistas de todas las confesiones. Y la retórica mormona actual, al invocar a Jesucristo, sirve quizá de velo deliberado tras el cual la religión poscristiana prosigue su complejo desarrollo.

Las sutiles visiones de Joseph Smith fueron un ejercicio de repetición; asimiló la Biblia y comprendió de manera implícita la carga de la historia judía —la religión anterior—, originando un pueblo característico o aparte. El yahvismo arcaico se convirtió en la religión bíblica, de la que se desarrolló el judaísmo, y del judaísmo emergió el pueblo elegido. Toda la carga de la profecía de Joseph Smith era que el Reino de Dios estaba destinado a fundarse en América, y que sólo el pueblo elegido podía ser capaz de organizar el Reino. De todos los títulos y funciones de Joseph Smith, de todas sus ambiciones y aspiraciones, sólo una fue en última instancia desmesurada. Poco antes de su muerte, en 1844, en una ceremonia secreta, se coronó rey del Reino de los Cielos. Un tercio de siglo más tarde, Brigham Young, justo antes de su muerte, puede que pasara por el mismo ritual esotérico, como lo hizo John Taylor después de él. La Iglesia mormona niega estas afirmaciones, y quizá los diez profetas, videntes, reveladores y primeros presidentes no tuvieran la audacia de emular a Joseph Smith, Brigham Young y John Taylor, al menos hasta el momento presente. Sin embargo, ninguno de los diez se parecía ni remotamente al carismático Joseph, al inmensamente teocrático Brigham ni al heroico John Taylor. Como precursores impusieron un nivel que no se podría volver a alcanzar.

Se tiene la impresión de que el actual liderazgo mormón es muy paciente; creen que el futuro les pertenece en gran parte; sobre todo en Estados Unidos. Todavía no tenemos un presidente mormón en Estados Unidos, y quizá no lo tengamos nunca, pero nuestros presidentes son cada vez más receptivos a la sensibilidad mormona, más de lo que podría esperarse de un movimiento religioso que representa tan sólo a un dos por ciento de nuestra población. Todo lo que debería importarle a un crítico de la religión es la cuestión espiritual de qué creían los mormones que era el Reino de Dios, ya sea en Estados Unidos o en otra parte. Desde luego, en 1843, Joseph Smith hablaba de convertirse en un dios, asumiendo poderes regios e imperando así sobre los ángeles. El 10 de marzo de 1844, el profeta Joseph habló del «sacerdocio» y relacionó el Reino con la profecía de Malaquías del regreso de Elías. El Reino, en todas las declaraciones posteriores de Smith, se convirtió en un símbolo de toda la visión de Nauvoo de los hombres como dioses, transformándose así en una sinécdoque del destino de Estados Unidos, una suerte de sublimidad teocrática. Precisamente cómo el Reino podía existir sin el matrimonio plural es algo que no queda claro. Por muy ferozmente que la Iglesia mormona se oponga hoy día a sus fundamentalistas polígamos, sigue siendo cierto que la Iglesia nunca repudió el matrimonio plural *por principio*. Joseph Smith vinculó ambas pluralidades —de esposas y dioses—, y que en su imaginación separara los dos principios parece casi imposible. De manera que regresamos a una cuestión puramente especulativa. ¿Qué desearían hacer los mormones si Estados Unidos poseyera alguna vez una población mormona lo suficientemente grande, y su poder económico se consolidara hasta tal punto que gobernar nuestra democracia se hiciera imposible sin su colaboración? Lo que ahora parece ciencia ficción, no lo parecerá en 2020, si la población mormona pasa a ser de uno de cada ocho estadounidenses.

En 1860, Orson Pratt supuestamente siguió al profeta Joseph en su aterradora interpretación de la «gran imagen» del sueño de Nabucodonosor en el segundo capítulo de Daniel. Aparece la imagen de un hombre enorme, hecho de metales distintos, pero sus pies son «parte de hierro y parte de barro», y una piedra hiere los pies de la estatua. La imagen se derrumba, «mientras que la piedra que había herido a la estatua se hizo una gran montaña, que llenó toda la tierra». La profecía de Daniel interpreta el destino de esa gran montaña:

En tiempos de esos reyes, el Dios de los cielos suscitará un reinado que no será destruido jamás y que no pasará a poder de otro pueblo; destruirá y desmenuzará todos esos reinos, mas Él permanecerá por siempre.

Eso es lo que significa la piedra que viste desprenderse del monte sin ayuda de mano, que desmenuzó el hierro, el bronce, el barro, la plata y el oro. El Dios grande ha dado a conocer al rey lo que ha de suceder después. El sueño es verdadero y cierta su interpretación (Daniel 2:44-45).

Para Joseph Smith el sueño desde luego era verdadero, y cierta su interpretación: la montaña era el Reino mormón de Dios, Joseph la piedra profética, y la gran imagen que iba a desmenuzarse era Estados Unidos de América, a la que con el tiempo seguirían todos los reinos pecadores del mundo, es decir, todos los gobiernos de todas partes. Ésta no es la interpretación mormona actual y oficial, pero nos aproximamos a las paradojas clave del pueblo mormón. En opinión del presidente Reagan, del presidente Bush, del FBI y de la CIA (ambas repletas de mormones), de nuestras Fuerzas Armadas (donde hay muchos oficiales de alto rango que son mormones), no hay americanos más patriotas que los que se llaman mormones. Y en la práctica es algo irrefutable, al tiempo que no hay agrupación americana que en la actualidad sea más devota de la monogamia, ni que insista con más tesón en que son cristianos. Y sin embargo, los mormones, si son fieles a las enseñanzas fundamentales de Joseph Smith y Brigham Young, creen tan poco en la democracia americana como en el cristianismo histórico o en la monogamia occidental. Smith, Young y sus seguidores creían en la teocracia, en el gobierno inspirado de los santos, y aspiraban a que cada profeta, a su debido tiempo, gobernara el Reino de Dios como rey, primero en Estados Unidos, luego en todas partes. En cuanto al cristianismo, no tenemos por qué tomarnos la insistencia de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días de manera literal: después de todo, los mormones ni siquiera son monoteístas, y para ellos Jesús no es más que otro nombre para el Dios de este mundo. Y mientras siguen trabajando para crear lo que llaman el Reino de Dios, no han negado y no pueden negar la idea de una pluralidad de dioses, ni el principio de una pluralidad de esposas. Esto no me parece ninguna ironía, ni tampoco lo utilizaría

como crítica hacia los mormones. Poseen un sistema total de creencias y comportamientos, consagrados a esperanzas, sueños e interpretaciones concretos. Sólo la cuestión del Reino me parece que podría llegar a irritar a muchos otros americanos, y ni siquiera eso será un problema insuperable en los próximos treinta años más o menos. No obstante, el problema aparecerá, y será muy real. Partiendo de esa base, dedicaré el resto del capítulo a la idea mormona del Reino de Dios.

Daniel 2:44, que hemos citado anteriormente, inspiró la importante declaración de Joseph Smith del 12 de mayo de 1844:

Considero que soy uno de los instrumentos que ha de fundar el Reino de Daniel mediante la Palabra del Señor, y pretendo sentar unas bases que revolucionarán todo el mundo.

Esas bases fueron la Asamblea de los Cincuenta, fundada ya en 1844, un año en el que Smith, de manera bastante quijotesca, se declaró candidato a la presidencia de Estados Unidos, y que también fue el año de su martirio. Hay varias razones que convierten el año 1844 en crucial en la historia del mormonismo, que sólo será reemplazado en algún momento del siglo XXI, cuando quizá tenga lugar el establecimiento del Reino de Dios mormón en una parte sustancial de Estados Unidos, si no en todo el país. Pues todo lo que Joseph Smith había venido a profetizar se agrupa en su visión de reinar sobre el Reino de Dios. Nauvoo no era Ginebra, y el dichoso profeta Joseph no era más que una personalidad reprimida o represiva. Su idea del Reino no era metafórica, aunque el mormonismo moderno, por razones comprensibles, ha intentado interpretarlo de manera sólo figurativa, al menos ante los gentiles. Y no obstante, la Iglesia mormona sin duda no es tan cándida, pues comprende la visión del profeta, y éste les enseñó la interpretación de la materia y el espíritu. La insistencia de san Agustín en que la Ascensión de Cristo al cielo, después de los cuarenta días de la Resurrección, había inaugurado el Reino de Dios, fue explícita y acertadamente rechazada por Joseph Smith. El milenio aún tenía que llegar, y la función de los mormones era construir primero el Reino, porque Jesús volvería antes de que comenzara el milenio, una conocida creencia americana de principios del siglo XIX que he esbozado en el capítulo tres.

El estudio más completo del milenarismo mormón es el libro de Klaus J. Hansen *Quest for Empire [En pos del imperio]*, de 1967, que sigue la trayectoria de la Asamblea de los Cincuenta que Joseph Smith organizó a fin de iniciar un Reino de Dios político. En este libro y en otro posterior, *Mormonism and the American Experience [Mormonismo y la experiencia americana]*, de 1981, Hansen asumió una postura bastante elegíaca hacia la vehemencia del primer mormonismo. Después de una década, las observaciones que expresa en el prefacio del segundo libro parecen fuera de lugar ante el aumento del poder mormón, incesante mientras escribo estas líneas, en 1991:

A finales de siglo había quedado claro que no había sitio para el Reino mormón, tradicional y antipluralista, en la sociedad pluralista del Estados Unidos del siglo xx. En la medida en que los mormones han firmado la paz con la América moderna —y viceversa—, se han convertido en una minoría tolerada y enormemente respetable.

A medida que avanzamos hacia otro fin de siglo, parpadeamos al leer que se califica a los mormones de «minoría tolerada y enormemente respetable». ¿Quién se atrevería a «tolerar» el poder económico y la influencia política mormona? La verdadera cuestión, remedando a Hansen, es: ¿qué lugar ocupará el Reino de Dios mormón en la impredecible historia de Estados Unidos en el siglo xxi? Por responder con una hipótesis profética, me remito de nuevo al mormonismo tradicional y antipluralista de Joseph Smith. Hansen, en *Quest for Empire*, cita una conocida afirmación de Orson Pratt acerca de la prioridad del Reino de Dios mormón:

El Reino de Dios es un tipo de gobierno establecido por la autoridad divina. Es el único gobierno legal que puede existir en cualquier lugar del universo. Todos los demás gobiernos son ilegales y están desautorizados. Dios, que ha creado a todos los seres y todos los mundos, posee el supremo derecho de gobernarlos mediante sus propias leyes, y mediante dirigentes nombrados por Él. Cualquier pueblo que intente gobernarse a sí mismo mediante leyes propias, y mediante dirigentes nombrados por él mismo, se halla en rebelión directa contra el Reino de Dios (pp. 184-185).

En cuanto que teólogo mormón, Orson Pratt debería haber escrito que Dios «organizó» y no «creó» a todos los seres y mundos, aunque por lo demás se trata de una doctrina sólida, verdadera, para Joseph Smith y Brigham Young, y también verdadera para los líderes actuales de la Iglesia, aunque no sea la que suelen repetir a los gentiles. En las Escrituras mormonas no hay referencia alguna a la formación de la Asamblea de los Cincuenta en la primavera de 1844, y no existe constancia escrita de las actas de la Asamblea en la *Historia de la Iglesia* oficial. Las memorias y tradiciones de los mormones son reacias a la hora de comentar las enseñanzas secretas de Joseph Smith a la Asamblea, incluyendo la coronación de Joseph Smith como rey. Sin duda las enseñanzas incluían las leyes para regular la poligamia y la expiación por la sangre, pero no sabemos mucho de estas normas, y todos los documentos relativos a la Asamblea de los Cincuenta han sido mantenidos en secreto por la Iglesia hasta el día de hoy. Es de suponer que incluirían algunos puntos que Estados Unidos habría tenido que considerar traición: negociaciones con Texas —entonces independiente—, con México, con Francia, con Gran Bretaña, todas relacionadas con el traslado de los mormones al oeste y con las posibilidades de que se reconociera diplomáticamente la independencia mormona. Quizá en las actas secretas de la Asamblea de los Cincuenta, si aún existen o existieron, haya asuntos aún más turbios. Pero todo esto sólo llegarán a conocerlo las esferas más altas del poder de la jerarquía mormona.

Puede que estos detalles resulten fascinantes, pero no nos son muy necesarios para ayudarnos a reflexionar sobre el sueño mormón de su Reino de Dios. Si uno se aparta del mormonismo contemporáneo a fin de verlo con perspectiva, lo que más destaca es la pulsión mormona por aumentar la población de su Iglesia procreando y siguiendo tenazmente programas de conversión, tanto en nuestro país como en el extranjero. El celo misionero no es infrecuente entre las sectas y confesiones americanas, pero los mormones lo llevan a un punto extremo. No obstante, me interesa más el crecimiento sutil y gradual del Reino de Dios mormón en Estados Unidos, y con ello no me refiero al aumento anual del seis por ciento, sino al incremento diario de su poder. De nuevo recalco que no se trata de que lo vea con alarma, puesto que veo con total simpatía el logro de Joseph Smith, y la política no me preocupa especialmente. Para la crítica de la religión, el Reino de Dios mormón es una hipóstasis

espiritual del mayor interés, puesto que suscita de nuevo la cuestión de cómo se considerará el mormonismo entre la panoplia de todas las confesiones que han ido en busca de la Religión Americana. La cruz, para los baptistas del sur, y para otros protestantes americanos, es la cruz vacía de la Resurrección. Para los mormones no hay cruz; nunca verás ninguna en sus edificios. Lo que les interesa es el Jesús que gobernará durante el milenio, un Jesús totalmente americano. El Reino de Dios proporcionará a ese Rey Jesús toda la organización que necesitará para su gobierno. Triunfal más allá del triunfalismo, y exigiendo por tanto la victoria, los santos de los Últimos Días invalidan toda la historia que no es la del antiguo Israel ni la suya propia. Su ser es original, y su destino es la divinidad. Lo que queda en medio es el Reino de Dios, cuyos reyes ellos coronan. Desde hace ya un siglo, los santos han tenido que suavizar algunos aspectos de su doctrina, pero a medida que su fuerza crece en proporción al resto del país, sospecho que puedan llegar a plantearse renunciar a seguir suavizando los aspectos más controvertidos.

Hay dos aspectos de la doctrina de los santos de los Últimos Días que me parecen absolutamente centrales; ningún otro movimiento religioso americano es tan ambicioso, y no existe rival que se acerque ni remotamente a la audacia espiritual que los impulsa sin tregua hacia el cumplimiento de un plan titánico. Los mormones tenían la pretensión de convertir a la nación y al mundo; pasar de diez millones de almas a seis mil millones. Es algo sublimemente descabellado, pero no sólo por la asombrosa cantidad de gente, sino porque significa, sobre todo, levantarse contra antagonistas mundiales como la Iglesia católica romana y el islam, así como contra formulaciones infinitamente sutiles como el budismo y el hinduismo. Pero los mormones no flaquearán; se tomarán todo el siglo XXI, si les hace falta, y seguramente lo necesitarán. Aunque los escritores populares que abordan el mormonismo quedan fascinados por la variedad de productos envasados y otras provisiones reunidos en los sótanos de Salt Lake City por si acaso ocurren las prodigiosas catástrofes milenarias del año 2000, soy lo bastante optimista como para pronosticar que cientos de millones de mormones acapararán provisiones parecidas ante la llegada del año 3000. No estoy cualificado para pronunciarme sobre el resto del credo mormón, pero tampoco me parece posible poner en duda que Joseph Smith fue un auténtico profeta. ¿Hay alguien, en toda la historia americana, que le haga sombra? El

profeta Joseph ha demostrado una vez más que las fuerzas sociales y económicas no determinan el destino humano. La historia religiosa, como la historia literaria o cultural, la construyen los genios, el misterio de personalidades humanas singulares. No me convence ninguno de los estudios sociológicos ni antropológicos de la historia mormona. La historia mormona es Joseph Smith y su prolongada influencia sobre sus santos. En proporción a su importancia y complejidad, sigue siendo el personaje —de una vitalidad que no ha mermado— menos estudiado de toda nuestra saga nacional.

En abril de 1844, poco más de dos meses antes de su martirio, el profeta Joseph Smith pronunció un sermón funerario por Elder King Follett, cuya muerte violenta había sido accidental. Aunque el discurso por King Follett no es canónico, y sobrevive tan sólo en forma de notas tomadas por cuatro seguidores, es el auténtico final de la carrera de Smith, y en él a veces alcanza una auténtica elocuencia. Es, desde luego, uno de los sermones más extraordinarios que se han pronunciado en Estados Unidos, y aborda con audacia el carácter de Dios:

Dios mismo fue antaño como nosotros somos ahora, y es un hombre exaltado, ¡y se sienta entronizado en los cielos! Éste es el gran secreto [...].

Podría proclamar audazmente, desde los tejados, que Dios nunca ha tenido poder para crear el espíritu del hombre. El propio Dios no podría crearse a sí mismo [...].

Me regocija oír el testimonio de mis amigos ya ancianos. No me conocéis; nunca conocisteis mi corazón. Ningún hombre conoce mi historia. No puedo contarla. No censuro a nadie por no creer mi historia; si no hubiera experimentado lo que he vivido, yo mismo no podría creerlo.

Fue un epitafio para sí mismo, a medida que se acercaba al final de su historia. Había creado una religión, que ya se había convertido en un pueblo. ¿Cuál era la forma total de una imaginación capaz de crear una nueva religión y un nuevo pueblo, y de coronar a un rey para el Reino de Dios?



## 5

## LA IMAGINACIÓN CREADORA DE JOSEPH SMITH

Se ha convertido en una especie de tópico observar que el mormonismo moderno tiende a reducirse a otra secta protestante más, a otra herejía cristiana, mientras que la religión de Joseph Smith, Brigham Young, Parley, Orson Pratt y otras importantes figuras del mormonismo primitivo suponían una desviación mucho más radical de la tradición protestante. El mormonismo del siglo XIX, en sus más profundas implicaciones, guardaba la misma relación con el cristianismo que el primer cristianismo con el judaísmo. Dicha afirmación, expresada por muchos estudiosos del mormonismo, es irrefutable, pero ahora no deseo explorar sus complejidades. Lo que pretendo es regresar a los orígenes imaginativos de la religión mormona, a las visiones y concepciones de Dios experimentadas y pensadas por Joseph Smith. En cuanto que judío gnóstico, no estoy en situación de juzgar a Joseph Smith como revelador, pero en cuanto que estudioso de la imaginación americana observo que su logro como profeta y vidente nacional es claramente único en nuestra historia. Ralph Waldo Emerson y Walt Whitman fueron grandes escritores, Jonathan Edwards y Horace Bushnell importantes teólogos, William James un soberbio psicólogo, y todos ellos son figuras cruciales en la historia espiritual de nuestro país. Joseph Smith no sobresalió como escritor ni como teólogo, y menos como psicólogo o filósofo. Pero fue un auténtico genio religioso, y superó a todos los americanos, anteriores o posteriores, en la posesión y expresión de lo que podría denominarse la imaginación creadora aplicada a la religión. Ni siquiera la fuerza y el genio de Brigham Young para el liderazgo, ni la heroica intensidad de los primeros mormones, podrían haber asegurado la supervivencia de la nueva religión. Para sustentar una in-

novación tan asombrosa tenía que actuar una imaginación mitopoyética de inmenso poder. Ese poder, cuando aparece, se manifiesta invariablemente en el fenómeno que Max Weber nos enseñó a denominar carisma.

Para reflexionar sobre la imaginación de Smith, tenemos que comenzar a considerar el elemento carismático de su personalidad, la singular aureola que lo acompañaba. Hemos depreciado la palabra *glamour*, al igual que la palabra *encanto*, de manera que regresamos a *carisma*, que en inglés es una extraña mezcla de teología y sociología, cuando necesitamos un término para el elemento que caracteriza a un profeta y vidente, el elemento en el que el maravillosamente dotado Joseph Smith vivió, se movió y existió, hasta que al final, y de manera inevitable, sufrió martirio, no tanto por haber atentado contra la democracia americana o nuestra moralidad sexual nacional, cuanto por haber sido peligrosamente carismático. En ese aspecto, Smith se parecía a Aaron Burr, un carismático puramente político, cuya visión de un imperio occidental en América era paralela a la fantasía de poder que Brigham Young no hizo realidad por muy poco. Pero Burr ahora forma parte de la América pintoresca, una especie de sombra novelesca que sobrevuela nuestro pasado remoto. Joseph Smith es una parte vital de la sublimidad americana, de manera muy marcada en el presente mormón, aun cuando sus creyentes, por ahora, hayan escogido una versión paciente de lo que podríamos llamar la opción japonesa, postergando el sueño imperial a favor del triunfo económico. Si existe ya una versión auténtica de la Religión Americana, entonces, como conjeturó Tolstoi, ha de ser el mormonismo, cuyo futuro podría resultar decisivo para la nación, y no sólo para la nación. Pero eso nos devuelve a la personalidad carismática de Joseph Smith y a su genio para crear una religión que fue su imaginación, y que dio a sus seguidores el proyecto de actuación futura.

Max Weber definió el carisma como el poder divino o sobrenatural que un profeta manifestaba en los milagros, basando la palabra en su primer significado cristiano de don o gracia que permitía curar o hablar en lenguas desconocidas. Camille Paglia, en su reciente obra maestra *Sexual personae: arte y decadencia desde Nefertiti a Emily Dickinson\**, pone en cuestión la importancia que Weber otorgaba

---

\* Madrid, Valdemar, 2006. (N. del T.)

a los hechos externos, y ve el carisma como un *glamour* precristiano, citando la puntualización de Burke de que el *glamour* era originariamente una palabra escocesa que significaba una neblina mágica que rodeaba a la persona favorecida. He aquí la astuta y alarmante definición sexual de carisma que hace Paglia:

El carisma es la zona numinosa que rodea a una personalidad narcisista. Fluye hacia fuera desde la simplicidad o la unidad del ser, una serenidad y una vitalidad controlada. Se da una suave adaptación, aunque sin llegar a la impersonalidad. El carisma es la radiación producida por la interacción de los elementos masculino y femenino de la personalidad que lo posee. La mujer que lo posee cuenta con una fuerza y severidad masculinas. El hombre carismático posee una cautivadora belleza femenina. Los dos son cálidos y fríos, y resplandece en ellos un amor hacia sí mismos presexual.

El poderoso reduccionismo sexual de esta definición inevitablemente produce distorsiones cuando se aplica a la personalidad de cualquier profeta. No obstante, nadie puede estudiar los retratos de Joseph Smith ni leer las descripciones de él que nos dejaron sus contemporáneos sin intuir su misterioso encanto. Sea cual sea la definición de carisma que aceptemos, el profeta mormón poseía esa cualidad hasta un extremo que no ha igualado nadie en la historia americana. A pesar de su falta de formación académica, este tremendo autodidacta podría haber hecho una magnífica carrera política, y ser recordado ahora como recordamos a su contemporáneo Stephen Douglas, si su genio no se hubiera destapado en el problemático campo de la creación religiosa. Ha habido otros americanos que han creado religiones, hasta el caso de Elijah Muhammad no hace mucho. La diferencia de Smith no fue sólo una pura cuestión de éxito; después de todo, estamos rodeados de testigos de Jehová, adventistas del Séptimo Día y miembros de la ciencia cristiana, por no hablar de los musulmanes negros, los entusiastas de la nueva era y otras curiosidades como los teósofos, los cienciólogos o los miembros de la secta Moon. Uno estudia esas creencias e intenta comprender su atractivo para aquellos a quienes podrían atraer. Pero ninguno posee la vitalidad imaginativa de la revelación de Joseph Smith, un juicio que hago basándome en la autoridad que me confiere haberme pasado la vida estudiando las visiones de los grandes poetas y de pensadores originales.

Los investigadores todavía no han determinado —al menos de una manera para mí satisfactoria— lo familiarizado que estaba el profeta Joseph con la tradición esotérica judía —la cábala— o con las herejías gnósticas cristianas. También quiero saber qué había asimilado Brigham Young de esas fuentes, pues algunas de las especulaciones de Young acerca de Dios y de Adán, y sobre el ascenso del alma después de la muerte, son extraordinariamente parecidas a antiguas hipótesis. Lo que está claro es que Smith y sus apóstoles formularon lo que para Moshe Idel, nuestro gran estudioso vivo de la cábala, fue la religión judía original o arcaica, un judaísmo anterior incluso al Yahvista, el autor de los primeros relatos de lo que ahora llamamos los Cinco Libros de Moisés. Realizar esta afirmación no es expresar ningún juicio, ni en un sentido ni en otro, acerca de la autenticidad del Libro del Mormón ni de la Perla de Gran Precio. Pero mi observación halla una enorme validez en la imaginativa recuperación que hace Smith de los elementos cruciales de la religión judía arcaica, elementos que el judaísmo normativo y la Iglesia posterior a éste han eludido. El Dios de Joseph Smith es una atrevida recuperación del Dios de algunos cabalistas y gnósticos, sabios proféticos que, al igual que el propio Smith, afirmaron haber regresado a la verdadera religión de Yahvé o Jehová. Si Smith estaba equivocado, entonces ellos también, aunque la verdad es que no sé muy bien qué podría significar la afirmación de que los cabalistas o que Joseph Smith estaban equivocados. El Dios del judaísmo normativo y de las Iglesias dominantes, en nuestra época, está bastante más alejado del Dios de los primeros fragmentos del Yahvista de la Biblia que el Dios inicialmente sorprendente de Joseph Smith.

La teología no juega ningún papel en la Biblia hebrea, sino que la inventaron Filón y otros judíos alejandrinos a fin de explicar el supuesto antropomorfismo de la descripción de Dios en la concepción original del Yahvista. El antropomorfismo, o la idea de que Dios podría ser «humano, demasiado humano», en cualquier caso, es una idea muy pobre, como entendió implícitamente Joseph Smith. Somos hombres y mujeres, no árboles; es de presumir que el Dios de los árboles es dendriforme. Lo que los teólogos reprueban como un Yahvé antropomórfico es la inevitable sucesión de hombres y mujeres teomórficos que aparecen en la Biblia hebrea: Abraham, Jacob, José, Tamar, David. El genio creativo religioso de Joseph Smith, profundamente americano, tan sólo recuperó la idea bíblica de lo teo-

mórfico, una recuperación que inevitablemente condujo al profeta hacia su más audaz recuperación, el matrimonio plural patriarcal.

De momento no abordaré esa audacia, pues Smith demoró su compleja realización hasta que su base religiosa no quedó totalmente establecida, y sólo estamos empezando a recobrar la idea completa de Dios que tuvo Smith, quien estaba obsesionado con la figura de Enoc, que en los antiguos textos judíos se metamorfoseó en el ángel Metatrón, a veces llamado el Yahvé menor. Este ángel patriarca, de tamaño gigantesco, radiante de luz, tenía fama de conocer los secretos de Dios. Si la distinción entre Dios y el hombre no queda muy clara en la cábala, queda aún mucho más difusa en la figura mixta de Enoc-Metrón. Enoc, que anduvo con Dios, es elevado al cielo por Dios, de manera que no muere. Los cabalistas interpretaron la ascensión de Enoc como la restauración del estado de Adán, no el Adán del paraíso, sino un *anthropos* cósmico preexistente, a la vez Dios, ángel y hombre.

Es un tópico crucial del mormonismo que Joseph Smith anulara la distinción entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, y se desembarazara de toda la historia de la Iglesia que mediaba entre los textos bíblicos y él. Si queremos aplicar un término estrictamente retórico y literario a la carrera del profeta en su faceta de creador de una religión, podemos decir que Smith llevó a cabo un trasunto, uniendo sus santos de los Últimos Días a la permanente originalidad de los grandes patriarcas, y a Enoc en particular. En un trasunto, lo que es la copia y lo que es el original se cambian los papeles, y todo lo que hay en medio queda anulado. No está claro que Smith hubiera leído una versión del apocalíptico Libro de Enoc, pero es muy difícil que la imaginación de Smith precisara fuentes escritas. Enoc eligió a Joseph Smith porque las tradiciones esotéricas siempre habían exaltado a Enoc como el arquetipo de «hombre convertido en ángel», e incluso convertido en Dios.

La revelación de Enoc fue hecha al profeta Joseph precisamente del mismo modo que se hizo a los cabalistas, para concedernos un Dios más humano y un hombre más divino. Pero el Enoc de la cábala era una figura solitaria, que subió al cielo para convertirse en Metatrón, una versión del arcángel Miguel. Es típico de Joseph Smith que su Enoc fundara una ciudad, Sión, y juntara allí a un pueblo, y que luego el pueblo y la ciudad subieran al cielo con él. Joseph profetizó que en la plenitud de los tiempos Enoc y su ciu-

dad descenderían y se fusionarían con la Sión de Joseph Smith, la Nueva Jerusalén mormona que reuniría a los santos de los Últimos Días de todo el globo. La realización de esta profecía clarificaría la relación exacta, quizá la virtual identificación, entre Enoc y Joseph. Puesto que la religión de Joseph es historia sagrada, en la que la palabra, el hecho y la cosa vuelven a ser uno, como fueron para los antiguos hebreos, entonces la vida real de Joseph Smith debe adaptarse al modelo de la de Enoc. La historia laica americana recuerda a Smith, al igual que recuerda a Brigham Young, como fundador de ciudades. Pero los santos de los Últimos Días difieren pragmáticamente de los gentiles sobre todo en el hecho de que su historia es sagrada, lo que nos devuelve al hecho de que Enoc escogiera al profeta Joseph.

El genio religioso de Smith siempre se manifestó a través de lo que podríamos considerar su precisión carismática, su seguridad en que existía un paralelismo importante entre la Biblia y los mormones. Sólo puedo atribuir a su genio o a su demonio la asombrosa recuperación de elementos de la antigua teúrgia que quedaban fuera del alcance del judaísmo normativo o del cristianismo, y que habían sobrevivido sólo en tradiciones esotéricas que era muy poco probable que llegaran a Smith de manera directa. La teúrgia consiste en una serie de operaciones pensadas para influir en Dios, ya sea en su naturaleza dinámica o en su relación con los hombres. El Dios de Joseph Smith, tal como nos dicen acertadamente los teólogos mormones, es finito, sujeto al espacio y al tiempo, como ocurre con todo ser material, y desde luego con un ser apasionado y dinámico. El Dios de Smith, al ser una persona así, se ve limitado, y necesita con urgencia otro intelecto, aparte del suyo. Smith jamás describió las labores teúrgicas llevadas a cabo para Dios por los demás dioses, los ángeles o los mormones creyentes, pero su idea de Dios sugiere un esbozo de dicha teúrgia. El Dios de Smith, después de todo, comenzó siendo un hombre, y luchó heroicamente en y contra el tiempo y el espacio, siguiendo el modelo de los colonos y revolucionarios americanos. Dios, ahora exaltado en los cielos, inevitablemente sigue estando sometido a las contingencias del espacio y del tiempo. Pienso en el Dios del profeta Joseph como un trasunto cuando leo el texto del Yahvista, o Escritor J, el autor de los primeros relatos del Pentateuco. El Yahvé que cierra el arca de Noé con sus propias manos, baja para hacer inspecciones sobre el terreno de Babel y Sodoma y se va de *picnic* con dos ángeles bajo los terebintos de Abraham, en

Mamre, está muy próximo, en personalidad y pasión dinámica, al Dios de Joseph Smith, mucho más que a la divinidad platónica aristotélica de san Agustín y Moisés Maimónides.

El Dios de Smith no mantiene que estará presente cuando y donde él decida, a pesar de que tampoco sea la numinosidad ausente de los teólogos negativos. El Dios del profeta americano simplemente no puede estar en todas partes al mismo tiempo, aun cuando sus poderes, como los nuestros, sean progresivos. El genio de Joseph es más americano que nunca cuando declara que Dios nos organizó a nosotros y a nuestro mundo, pero que no creó a ninguno de los dos, pues nosotros somos tan antiguos y originales como Él. Emerson se anticipó perspicazmente a David Brion Davis al afirmar que el mormonismo era la última expresión del puritanismo, la última prolongación de la línea de Abraham. La diferencia entre Smith y sus antepasados puritanos y judaicos se centra precisamente en algo que debería haber despertado la simpatía imaginativa del joven Emerson, es decir, en concebir un Dios en nuestro interior que necesitaba esforzarse al máximo para reforzar al Hombre exaltado de los cielos. Lo que Whitman cantó, lo encarnó Joseph Smith: ser Adán de buena mañana, enfrentarse a un Dios que no le había creado y que le necesitaba para ser Dios él mismo.

Nos acercamos al misterio del genio religioso de Smith cuando pretendemos intuir cómo llegó a descubrir el presagio de su propio carisma en Enoc. D. Michael Quinn, en su extraordinario *Early Mormonism and the Magic World View [El primer mormonismo y el mundo mágico]*, de 1987, relaciona la revelación sacerdotal de Joseph Smith de 1832 con las tradiciones esotéricas cristianas antes que las tradicionales, y luego pasa a las instrucciones fundamentales que Smith impartió desde 1842 hasta 1844, estableciendo la dotación del templo. Si Smith se basó o no en William Warburton y George S. Faber, o, más probablemente, reimaginó los antiguos misterios por sí mismo, evidentemente era perfectamente consciente de que estaba recuperando unos antiguos misterios relacionados con Enoc. De alguna manera, en una intuición genial, el profeta Joseph recuperó lo que Moshe Idel describe como el misterio central de la cábala, generalmente expresado en la críptica fórmula «Enoc es Metatrón», una identificación que convierte la ascensión de Enoc también en un retorno al Adán original, que apenas se distingue del propio Yahvé. Sólo los mormones están en situación de definir la esencia de su

propia religión, pero para alguien ajeno a ella como yo, no hay nada en las revelaciones de Smith que sea tan central como la identificación del profeta con el Enoc cabalístico. La unión del patriarca y el ángel en Enoc es uno de los tropos primordiales de la cábala para el éxtasis de la unión con el principio divino, para la fusión real de Dios y hombre. Creo que Joseph Smith habría comprendido de inmediato la importante afirmación del antiguo rabino cabalista Isaac de Acre, que fue que «Enoc es Metatrón» podía traducirse como «un fuego que devora al fuego». Metatrón, a veces llamado por los cabalistas el príncipe de este mundo, fue antaño un hombre que caminó por la tierra, Enoc, y Enoc, de hecho, fue considerado por Joseph Smith el paradigma de su Dios finito, que había progresado desde Adán hasta Jehová, de la humanidad a la exaltación.

Lo que denomino Religión Americana es un fenómeno mucho más vasto y difuso que la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, y como tal me parece que tiene tres principios fundamentales. El primero es que lo mejor y más antiguo que hay en nosotros es muy anterior a la Creación, por lo que no forma parte de la Creación. El segundo es que lo que nos hace libres es el conocimiento, una historia de datos y hechos, y no una fe basada en el mero asentimiento. El tercero es que la libertad posee un elemento solitario, un elemento imbuido por la soledad de la época tardía americana, y la experiencia americana del abismo del espacio. Lo que mantiene unidos estos principios es la creencia americana, por apagada u oscurecida que esté, de que somos dioses mortales, destinados a encontrarnos a nosotros mismos en mundos aún por descubrir. Ninguno de los tres principios es muy mormón —o no lo es nada—, ni tampoco lo es esa peligrosa y hermosa creencia, y sin embargo, los principios y la creencia por igual tienen mucho que ver con la personalidad carismática del profeta Joseph Smith.

David Brion Davis, un historiador americano que me ha ayudado enormemente a comprender el mormonismo, comentaba que el hecho más importante de nuestra primera historia religiosa fue la tendencia americana a alejarse de la idea de una Iglesia nacional. En el Distrito Encendido de la parte norte del estado de Nueva York, la multitud de *revivalistas* dejó a los habitantes de Nueva Inglaterra que se habían trasladado, como los Smith, desasosegados y atormentados, pues tuvieron que hacer frente a una enloquecida mezcla de doctrinas y predicadores, al tiempo que añoraban una iglesia que



fuera legítima descendiente de una autoridad que se remontara a tiempos antiguos. Un Dios personal, una historia de providencias, una teocracia de santos: ése fue el legado puritano. Los mormones, una especie de anacronismo puritano que llegaba con dos siglos de retraso, se volvieron furiosamente monistas, y quizá la cultura más adicta al trabajo de la historia de la religión. Como observa Davis, su evangelio del trabajo era colectivo antes que individual, y llevaron con ellos a la frontera una organización y una manera de ver las cosas que garantizaba que se distanciaran de ellos los individualistas egoístas y violentos que les rodearían. Si seguías a un nuevo Enoc al oeste a fin de construir una nueva Sión, entonces participabas en la construcción de una nación muy distinta de la manera en que tus vecinos ampliaban la república. Una vez garantizadas la lealtad de grupo mormona y la autodisciplina, entonces tu potencial económico y político se volvía lo bastante poderoso como para alarmar a los demás. Pero si tu nuevo Enoc, como profeta, vidente y revelador, también restauraba las costumbres matrimoniales patriarcales, entonces tu capacidad para perturbar lo convencional resultaba extraordinaria.

La innovación o restauración más notable de Joseph Smith, el matrimonio plural, tuvo que ser abandonada hace un siglo por los santos de los Últimos Días. Fue el precio de que se admitiera a Utah en la Unión Federal. Se dice a veces que, con el tiempo, los mormones habrían abandonado la poligamia por propia voluntad, pero nadie que haya leído los relatos del clandestino heroísmo del presidente John Taylor y de otros santos, martirizados por las leyes federales por mantenerse leales a Joseph Smith, se creará fácilmente esa afirmación. El genio de Smith por la restauración superaba el de Mahoma, y la necesidad y sinceridad religiosas de la visión de Smith están fuera de toda duda. Podemos encontrar las formulaciones centrales de la imaginación creadora de religión de Smith en la extraordinaria secuencia de Doctrina y Convenios que comienza con el bautismo de los muertos en las secciones 127 y 128, y pasa a la Resurrección del cuerpo en la 129 y a la tangibilidad de los cuerpos del Padre y el Hijo en la 130. Justo después de eso, en la 131, se declara la nueva y perdurable alianza del matrimonio, seguida de la más extraordinaria de todas las revelaciones del profeta, la famosa sección 132, donde los puntos fundamentales para alcanzar la divinidad conducen directamente a una pluralidad de esposas. Los historiadores, tanto mormones como gentiles, han seguido la larga y

sutil evolución del concepto de matrimonio plural del profeta desde 1831 hasta la redacción de la sección 132, en 12 de julio de 1843. Esta evolución contiene en su interior la especulación más original de Joseph Smith, que ni siquiera él osó formular abiertamente. Si el Dios de Smith era un hombre de carne y hueso elevado a esa categoría, y el padre literal de Jesús, y el engendrador de inteligencia en muchas esferas, ¿no era entonces ese Dios también un polígamo? El problema no consiste tanto en distinguir al Dios mormón de Adán (una distinción que Brigham Young no hace del todo) sino en distinguir a Dios de lo que un líder teomórfico como Young podría llegar a ser. Forma parte de la audacia del genio de Smith el que nunca acabara de hacer esa distinción. Se da una peculiar intensidad, de hecho un éxtasis místico, que el fuego de la retórica de Smith transmite en la sección 132, así como en la 37:

Abraham recibía concubinas, y le dieron hijos; y se le contó por obra justa, porque le fueron dadas, y se sujetó a mi ley; tampoco Isaac ni Jacob hicieron cosa alguna, sino lo que les fue mandado, y porque no hicieron sino lo que les fue mandado, han entrado en su exaltación, de acuerdo con las promesas, y se sientan sobre tronos, y no son ángeles sino dioses.

La implicación de Joseph es muy clara: la función de recibir concubinas es trascender el estado angélico y convertirse en un dios. Si todo lo que pretendió Joseph en su vida fue restablecer la religión arcaica, en la que el espíritu y la materia, Dios y el hombre, diferían sólo en grado, no en especie, entonces la culminación de esa pretensión tenía que ser el matrimonio plural. Se puede ir más allá: el plan de Joseph era todo lo radical que permite la historia de la religión. Su objetivo profético era, nada menos, cambiar toda la naturaleza de lo humano, o llevar al ámbito espiritual lo que la Revolución Americana había inaugurado en el mundo sociopolítico. Los reyes y los nobles no tenía la menor relevancia para los americanos; esa jerarquía había quedado abolida. Joseph Smith, en su fase final, abolió en la práctica la jerarquía más temible del cristianismo oficial. El matrimonio plural iba a ser la clave secreta que abriría la puerta que separaba lo divino y lo humano.

Vuelvo a poner énfasis en la profunda afinidad entre Smith y la cábala, pues en cada uno de los dos la función de la relación sexual

humana santificada es esencialmente teúrgica. O bien Smith tuvo una influencia cabalística más directa de lo que conocemos, o, lo más probable, su genio reinventó la cábala en el esfuerzo necesario para restaurar el judaísmo arcaico. Consideremos el siguiente pasaje, extraído de Moshe Idel, en el que he sustituido *cabalístico* o *cábala* por *mormonismo* y *mormón*, aunque sin tocar nada más.

El centro de la teúrgia mormona es Dios, no el hombre; a este último se le dan poderes inimaginables, que han de ser utilizados para reparar la gloria divina o la imagen divina; sólo su iniciativa puede mejorar la Divinidad. [...] El mormonismo teúrgico articula un rasgo básico de la religión judía en general: al concentrarse más sobre la acción que sobre el pensamiento, el judío es responsable de todo, Dios incluido, pues su actividad es crucial para el bienestar del cosmos en general.

El énfasis que pone Joseph Smith en el poder humano alcanzó inevitablemente su apoteosis en la exaltación del matrimonio plural, que para él se convirtió en la nueva y perdurable alianza entre Dios y los santos de los Últimos Días. Los historiadores mormones y gentiles han dejado claro que Smith llegó al extremo de practicar una especie de poliandria con las esposas de varios mormones de alto rango. Hay también precedentes arcaicos, incluida la compleja carrera de Sabbatai Zvi, el Mesías cabalístico. Joseph Smith, mucho más que cualquier otro innovador religioso de su siglo, provocó de verdad una nueva rotura de las vasijas. Subestimamos su genio cuando no conseguimos ver que él deseaba un cambio ontológico en sus seguidores, una nueva manera de ser, por alto que fuera el coste. El mormonismo de los últimos cien años y de hoy día no es el tema que abordo aquí, y evidentemente no es más que un compromiso aceptable con el Estados Unidos de los gentiles, más que la auténtica visión de Joseph Smith. Lo sagrado de la sexualidad humana, para Smith, era inseparable del sagrado misterio de la Encarnación, sin el que la divinidad no sería posible. Dios y Jesús son hombres de carne y hueso, y aquellos que vayan a unirse a ellos deben estar presentes también en cuerpo. La teúrgia de Smith, al igual que la de los cabalistas, es esencialmente sexual, y exigía la plena satisfacción de los deseos del profeta.

Un estudioso, Mark Leone, ha observado «la complejidad prácticamente insondable de las primeras ideas y pruebas de Joseph Smith

en relación al matrimonio plural». Desde luego, la complejidad es inmensa, tanto como los sinuosos meandros de las doctrinas y la conducta de Sabbatai Zvi, tal como lo describe Gershom Scholem. Pero el Mesías cabalístico abrazó la vía gnóstica de lo antitético; su profeta, el brillante Natán de Gaza, argumentó que Sabbatai había tenido que descender hasta el interior de las conchas rotas para liberar las chispas, un modelo que Scholem denominó «redención a través del pecado». La ascensión de Smith al matrimonio plural no fue antitética, sino una afirmación de la vida, y de hecho, de Dios. Dicho en los términos más simples, puedo aceptar la idea de que el profeta Joseph pretendía seguir el modelo judío, en el que una religión se convierte en un pueblo. Marcados por la gloria y el estigma del matrimonio plural, los mormones de 1850 hasta 1890 se convirtieron, desde luego, en un pueblo singular, una nación aparte. Pero esta formulación es reduccionista e inadecuada; Joseph Smith no deseaba meramente que sus santos fueran distintos. Deseaba que se convirtieran en dioses, y decidió que la poligamia era necesaria para esa apoteosis. El misterio más auténtico de lo que yo llamaría la cábala de Smith o la tradición secreta es por qué y cómo vinculó la divinidad y el matrimonio plural. ¿Cuál fue la forma imaginativa de ese vínculo?

Los antropólogos tienen en tan poca consideración *Tótem y tabú* de Freud como el Libro del Mormón, y ni freudianos ni mormones desearían ver las dos obras yuxtapuestas. Pero tanto esfuerzo pone la imaginación en *Tótem y tabú* a la hora de destruir la religión como el Libro del Mormón a la hora de crearla. Los primeros textos de Smith rechazan la poligamia, al tiempo que insinúan que una revelación posterior podría imponerla. La identificación que hace Freud de Dios con el líder de una horda tribal asesinado y devorado por sus hijos por haber monopolizado a todas las mujeres, puede leerse como la revelación polígama de Smith reflejada es un espejo empañado. Lo que los padres de la Iglesia introdujeron al final del Antiguo Testamento, la admonición final del tardío Malaquías acerca de volver el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres, es uno de los textos bíblicos que más obsesionaron a Joseph Smith, cuya visión del matrimonio plural da lugar a muchos mitos al mismo tiempo. Los santos de los Últimos Días que posean autoridad para mantener la poligamia se convertirán en dioses, y los hijos de estos dioses se reconciliarán con sus padres, y luego serán también dioses. Creo que fue Orson Hyde, uno de los primeros líderes mor-

mones, quien conjeturó que Jesús se había casado con María, Marta y la otra María, lo que sólo está a un paso de teorizar acerca de los matrimonios plurales de Dios.

Yo sospecho que Joseph Smith ya había pensado en la poligamia patriarcal mucho antes de 1831, pues su imaginación era de las que se despliegan más que de las que se desarrollan. Las circunstancias nacionales y la naturaleza humana se combinaron por igual para difuminar la audacia de la visión de Smith cuando su Iglesia se apartó de él durante el siglo que va de 1890 a 1990. El mormonismo, nacido del puritanismo, ha regresado al puritanismo, y ha tenido que olvidar que Smith pretendió llevar a cabo una reforma religiosa tan absoluta como el nacimiento del islam. Las doctrinas más originales de Smith guardan la misma relación con el protestantismo que la cábala con el Talmud. No obstante, ¿cuál es la posición de esas doctrinas en el mormonismo actual? Antes de ser martirizado en 1844, Joseph se había coronado rey del Reino de Dios. La Iglesia de los Santos de los Últimos Días elude ese momento crucial de su historia, al tiempo que elude la tradición de que Brigham Young emuló a Smith mediante una repetición de su sublime audacia. No obstante, eludir esas sublimidades es anular, al menos por un tiempo, la afirmación poderosa e imaginativa de que el mormonismo podía convertirse, en el sentido de que es ya la Religión Americana, en la encarnación espiritual de la sublimidad americana.

«¿Deseaba el profeta Joseph a todas las esposas de los demás hombres que solicitaba?», fue la pregunta retórica formulada en un sermón por Jedediah Grant en 1854. Grant replicó con una negativa, afirmando que Smith tan sólo ponía a prueba a su pueblo, pero en la actualidad nadie debería dar esa pregunta por respondida. Joseph Smith y Brigham Young compartían una visión de la autoridad muy distinta de lo que sus descendientes actuales encuentran tolerable. Los estudiosos, ya sean mormones o gentiles, sólo pueden ofrecer interpretaciones erróneas, lecturas erróneas poderosas o débiles, de la visión de Smith. La lectura errónea más poderosa, y también la mejor interpretación, era inevitable que viniera de la mano de Brigham Young, que fundó su reino sobre la aspiración al matrimonio plural del profeta Joseph. Durante treinta años, Young fue el líder en casi todos los significados imaginables de la palabra. Aunque todo su legado fue invalidado trece años después de su muerte, Young vivió para ver parte de lo que Smith imaginó. El matrimonio

celestial y el bautismo de los muertos son ahora abstracciones mormonas, y sin un sistema de matrimonio plural tampoco son un signo distintivo importante. El profeta Joseph, visionario y pragmático al tiempo, no fue ajeno a esa preocupación americana por el paraíso terrenal, y así le enseñó a Young, al menos con el ejemplo, que los misterios del Reino tenían que llevarse a la práctica aquí y ahora, en privado si era posible, cuando estuvieran rodeados de gentiles, y en público, aunque de ningún modo de manera universal, cuando por fin pudiera fundarse una Sión estable.

Si Brigham Young tenía veintisiete o cincuenta y cinco esposas es una de esas preguntas parecidas a si Joseph Smith fue capaz de gestionar ochenta y cuatro matrimonios en los tres años anteriores a su asesinato. Fuera algo puro u obscenamente humorístico, esta aritmética erudita al menos establece que la búsqueda que compartían los dos hombres fue algo elevado y serio. Los dos comprendieron que el matrimonio celestial y la subsiguiente evolución hacia la divinidad eran lo auténticamente esencial de convertirse en un santo de los Últimos Días, el núcleo de la creación religiosa mormona. Sin el matrimonio plural como modalidad instrumental del matrimonio celestial, la aventura de ambos videntes habría parecido la tragedia de *Hamlet* sin el príncipe. La verdadera Epifanía del mormonismo no tuvo lugar en vida de Smith, sino que debemos identificarla con la instauración pública, en agosto de 1852, del matrimonio plural por parte de la Iglesia, desde luego uno de los actos más valerosos de desafío espiritual en toda la historia americana. El magnífico discurso de Orson Pratt sobre el matrimonio celestial no forma parte, desde luego, de las Escrituras mormonas, pero quizá eso cambie algún día, pues el espíritu de Joseph Smith aún respira a través de él.

El supuesto cierto y realista de Orson Pratt es que la diferencia entre un vigoroso varón gentil de talento, intelecto y fuerza y un santo de los Últimos Días equivalente es que el gentil es un hipócrita y un adúltero, mientras que el santo no tiene por qué serlo y no lo es. Al ser polígama la naturaleza masculina, la restauración de todas las cosas exigía una santificación de esa poligamia, más que la abolición de una naturaleza que no podía corregirse. Joseph Smith descubrió en sí mismo una naturaleza polígama, y evidentemente llegó a comprender que su don profético se extinguiría si esa naturaleza se veía obstaculizada o anulada. Cuando ahora algunos mormones afirman que Smith instituyó el matrimonio plural en contra de su voluntad,

amenazado con una espada por un ángel que estaba en comisión divina, por temor a que la profecía cesara, quizá no acaban de ver precisamente lo que la metáfora insinúa. Orson Pratt vio lo que insinuaba y lo dijo. O nuestros cuerpos, como el del profeta Joseph, eran tabernáculos para la construcción del Reino celestial, o eran sepulcros para el adulterio. La América gentil se negó a aceptarlo como religión, protegida por la Constitución, pero la América gentil, tanto entonces como ahora, era un país en que la profecía había cesado. Cuando William Blake declaró que una sola ley para el buey y para el león era opresión, profetizaba la combativa postura de Brigham Young y el exilio clandestino de John Taylor.

En Estados Unidos ha habido muchas otras imaginaciones creadoras de religión, contemporáneas y posteriores a Joseph Smith, pero ninguna de ellas se le acerca en coraje, vitalidad o exhaustividad, ni consigue comprender de una manera tan honesta las consecuencias de un don carismático. Visto en retrospectiva, está bastante claro por qué Smith y Parley Pratt y tantos otros mormones fueron asesinados, y por qué los santos iban siendo expulsados de un estado tras otro, de un territorio tras otro, por una turba furiosa de perseguidores siempre violentos. Si Joseph Smith fue un auténtico profeta, y habló con autoridad, entonces América no era más que una inmensa Sodoma que se encaminaba veloz hacia la inevitable destrucción, desterrada de Dios y de la visita de Cristo al continente americano. Hoy día el mormonismo es uno de los centros de la clase dirigente americana, una exaltación más de cómo son las cosas en la mejor de las sociedades posibles. Pero Joseph Smith, a pesar de su carácter simpático y amable, profetizó en contra de cómo eran las cosas en una sociedad pecadora e injusta. Los profetas bíblicos practican una profesión peligrosísima y viven a la espera del posible martirio. Joseph Smith, el más dotado y auténtico de todos los profetas americanos, fue un humorista americano demasiado robusto como para no ver la ironía de su heterogéneo legado, si regresara ahora.

La profecía es un estilo difícil; la creación religiosa es una aventura tan tremendamente difícil que no se puede esperar que nadie imponga un modelo. Comparada con la escala gigantesca de la imaginación de Mahoma, la de Smith puede que quede empequeñecida. Después de todo, es la voz de un ángel la que dicta el Libro del Mormón, mientras que la única voz que oímos en el Corán es la del propio Alá. Los santos de Smith han sobrevivido y prosperado,

pero constituyen quizá el dos por ciento de nuestra nación, y menos de un uno por ciento en el mundo. No hablo desde el cristianismo ni desde el islam al observar que el islam está sin duda más cerca de las enseñanzas de Mahoma que el mormonismo de la visión completa de Joseph Smith. La historia, en nuestro país, no tiene un origen ni un final. La continuidad material de las imaginaciones de Smith está asegurada, y perdurará mientras perdure nuestra nación. Pero el profeta Joseph se centró en la ley de la consagración: el espíritu y la temporalidad iban a residir juntos. El mormonismo es una revelación tan distinta de las demás como lo fueron el judaísmo, el cristianismo y el islam, y una revelación total es algo gigantesco, de dimensiones que superan nuestras facultades de discernimiento. Al igual que anteriores revelaciones, la religión de los santos de los Últimos Días se mueve por caminos visibles e invisibles, y sin duda desbarata todas nuestras expectativas.

La heroica empresa de Joseph Smith, consistente en disminuir las diferencias entre Dios y el hombre, tiene muy pocos precedentes en la religión occidental, como no sea entre visionarios como pueden ser los místicos cristianos, los cabalistas judíos y los sufíes islámicos. Pero Smith prudentemente declinó llevar una vida de continuo éxtasis. La consagración del templo de Kirtland de marzo de 1836 fue algo único en la historia de Joseph y de los santos, y el profeta nunca pretendió revivir tales éxtasis y apariciones. Es como si deseara basarse más en su propia autoridad como revelador que en experiencias extáticas, ya fueran colectivas o personales. Puesto que Smith negaba el dogma del pecado original, podía considerarse no mancillado por la historia, y totalmente capaz de reinar sobre el Reino de Dios en esta tierra.

Yo mismo sospecho que Joseph Smith fue el origen de la casi identificación de Brigham Young con Dios, Adán y Miguel, cuyo rastro he seguido hasta las mismas tradiciones arcaicas que dieron a la cábala la fórmula de Enoc es Metatrón o Miguel. En la imaginación de Joseph Smith, hay cinco figuras que puede que se hayan fusionado en una, y son Dios o el Anciano de los Días, Adán, Miguel, Enoc y el propio Smith. Aunque muchos mormones se sienten ahora incómodos con su Dios tan humano, su profeta puso énfasis en que Dios había comenzado como hombre sobre nuestra tierra común, y que se había ganado la divinidad a través de sus propios esfuerzos. Un Dios que progresa a base de crisis tiene mucho que ver con el arcaico



Yahvé del Yahvista o Escritor J, pero muy poco con el infinito y trascendente poder de la ortodoxia, ya sea judía, cristiana o islámica. En Israel, el monoteísmo desde luego evolucionó a partir de un culto en el que Yahvé, aunque jefe de dioses, estaba rodeado por muchos dioses, hasta llegar al culto exclusivo de Yahvé. Smith, al estudiar la Biblia, perspicazmente conjeturó este desarrollo, y deseó restaurar el politeísmo arcaico, pero sólo para que nosotros, los americanos, pudiéramos convertirnos en dioses.

Los santos de los Últimos Días, aunque gran parte de su Iglesia pueda haberse apartado del sendero de Smith, han sido casi los únicos que se han dado cuenta de la grandeza de Joseph Smith. Un siglo entero después de que los mormones repudiaran el matrimonio plural, pocos son los compatriotas que le siguen honrando. Pero en la medida en que exista una Religión Americana que sea universal entre nosotros, sea cual sea la fe que profesemos, entonces Smith podrá ser considerado, en muchos aspectos, un precursor no reconocido. Su imaginación creó una religión concreta, pero es posible que los contornos de su imaginación delimiten toda la espiritualidad poscristiana de nuestro Estados Unidos.



## 6

EL BAUTISMO DE LOS MUERTOS, LOS ESPÍRITUS  
DE LOS NO NACIDOS

La teología mormona no es ni de lejos tan enigmática como la teología de los baptistas sureños, pues los mormones no se muestran suspicaces, en religión, de todo lo que no sea la experiencia. Y puesto que los componentes gnósticos del mormonismo son manifiestos, aunque se los llame de otra manera, me es más fácil exponer los elementos americanos de esta versión ambiciosa de la Religión Americana que tanto ha tenido que soportar. Pero puesto que, a lo largo de hace ya un siglo, la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días se ha ido apartando lentamente de la extraordinaria originalidad espiritual de Joseph Smith, resulta problemático afirmar qué es doctrina mormona y qué no. Si en las más altas jerarquías del poder de la Iglesia se adhieren en realidad a creencias y rituales esotéricos ahora ya pasados de moda, es algo que naturalmente no sé. Conjeturo, no obstante, que los herederos de Smith y de Brigham Young no han renunciado por completo a la aspiración de alcanzar la idea mormona del Reino de Dios en Estados Unidos. Nadie sabe realmente cuánto activo líquido de las carteras de acciones de Estados Unidos poseen los santos de los Últimos Días. No obstante, está claro que el poder económico y político mormón se ejerce en Washington en un grado mucho mayor al que le correspondería a una religión cuyos fieles son apenas el dos por ciento de la población. Los regímenes republicanos de Reagan y Bush han disfrutado de un tremendo apoyo económico y moral de los mormones, y, a su vez, la jerarquía de Salt Lake City consigue hacerse oír en la Casa Blanca. La nación no siempre será un dos por ciento mormona. Los santos viven más que nosotros, tienen más hijos que casi todos los grupos americanos y convierten a la gente a gran escala,

aquí y en el extranjero. No sé hasta qué punto piensan aumentar en la próxima generación, pero mis cálculos son que en el 2020 (cuando yo ya no esté aquí) podrían haber alcanzado el diez por ciento de la población de Estados Unidos, y quizá más. Su futuro es inmenso: los mormones son siempre los más trabajadores, el bloque más cohesionado de nuestra sociedad; sólo los asiaticoamericanos rivalizan con ellos en celo, ambición e intensidad. Salt Lake City podría acabar convirtiéndose en la capital religiosa de Estados Unidos.

Este capítulo pretende cumplir con una de las funciones de la crítica de la religión (tal como yo la concibo), que es ofrecer una perspectiva general de la forma interna de la espiritualidad mormona, aun cuando parte de lo que diga no sería aprobado por las actuales autoridades de la Iglesia. No obstante, los mormones tienen en común con sus enemigos, los baptistas sureños, la aversión que sienten hacia los credos totalmente formales. Si es difícil decir exactamente en qué creen los baptistas sureños moderados (o auténticos), pues lo suyo es un formidable ejercicio de traducción al lenguaje de lo que es una religión de la experiencia, también es difícil, de una manera distinta, decir exactamente en qué creen los mormones, pues es probable que crean en doctrinas muy distintas, incluso contradictorias. La teología mormona, de una manera bastante deliberada, ha quedado incompleta, lo que anima a los mormones, como hicieron los antiguos gnósticos valentinianos, a inventarla por sí mismos en algunos aspectos. Se da la peculiaridad de que los mormones creen en la revelación continua, y no se permiten olvidar el mordaz comentario de Joseph Smith de que sólo mientras trabajaba en el Libro de Abraham (1835, ahora la Perla de Gran Precio) comprendió que el padre de Jesús, Dios mismo, tenía un padre, que a su vez había tenido un padre, etcétera. Smith había llegado a la doctrina mormona denominada «pluralidad de dioses», pues la Iglesia mormona sigue negándose a que se la llame politeísta, cosa que sin duda es. No veo nada de malo en el politeísmo, una vez dejado de lado el antiguo prejuicio hebreo en su contra. Es evidente que el Yahvista utiliza el término Elohim para referirse a una variedad de seres divinos, y Joseph Smith, como he observado antes, tuvo un impulso de genio al remontarse al Escritor J, cuyo Yahvé era uno de los Elohim, rodeado por otros. Los dioses de Joseph Smith, se recordará, no eran sólo plurales, sino de carne y hueso, al igual que el Yahvé bastante físico del Yahvista, y su séquito Elohim. Smith y Brigham Young,

como he comentado antes, también regresaron a especulaciones cabalísticas al conjeturar que los dioses antaño habían sido hombres sobre la tierra, o, tal como lo expresó felizmente Young, que Dios, Adán y el arcángel Miguel eran la misma persona.

Sterling McMurrin, con soberbia claridad, desarrolla el crucial argumento de que el Dios mormón *no* es un creador. En la práctica, tampoco lo es el Jesús resucitado de los baptistas sureños moderados. Pero ahora llego a la discusión central de este libro. El Dios de la Religión Americana no es un Dios creador, pues el americano *nunca* fue creado, con lo que el americano tiene siempre una parte de Dios en su interior. Para un americano, como he venido insinuando, la libertad significa dos cosas: ser libre de la Creación, y ser libre de la presencia de otros humanos. Los mormones se regocijan con la primera libertad, al tiempo que huyen de la soledad de la segunda, que es estar a solas con Jesús, tal como se les concede a los baptistas sureños moderados. Los mormones poseen una libertad gnóstica del mundo de la naturaleza, una libertad imprescindible para unos hombres que aspiran a convertirse en dioses, cada uno con su propio planeta, un mundo totalmente propio. Me doy cuenta de que, en este punto, la diferencia entre los mormones y los baptistas sureños no es, en la práctica, una diferencia real, pues en el caso del baptista sureño lo que está a solas con Jesús, es, en sí mismo, una parte del espíritu que nunca fue creada. En cuanto al mormón, es posible que él nunca esté a solas con Jesús, pero en última instancia aspira a gobernar su mundo sin rivales, a solas con su esposa (o esposas) y su variada progenie. El impulso más oscuro y auténtico de la Religión Americana es compartido por lo que a primera vista parece un trío de lo más inverosímil: R. W. Emerson, Joseph Smith Jr., y E. Y. Mullins. Cada uno se halla en el abismo *anterior* a la caída que lleva a la Creación, y cada uno experimenta la libertad de lo que es indómito, la soledad perfecta (en sí misma creativa) del visionario americano. El lenguaje que aquí utilizo es de Emerson, pero la metafísica pertenece por igual al profeta mormón y al fundador tardío del bautismo sureño moderado. Aquí mi objeto central es Smith, y regreso a su rechazo del relato cristiano tradicional de una Creación que un Dios absoluto saca de la nada, el Dios del autor sacerdotal que escribió lo que es ahora el primer capítulo del Génesis. Sterling McMurrin comparó sagazmente el Dios de Smith con el Demiurgo platónico, ambos satirizados por los gnósticos y por Blake como deidades falsas. El gnosti-

cismo de Smith invierte la antigua variedad y celebra lo que McMurrin retrata como un Dios muy trabajador, modelo perfecto para los mormones, quienes desde el principio hasta ahora han sido quizá las personas más industriosas del continente americano:

La deidad mormona, en cuanto que Dios constructor o artesano, no del todo distinta del demiurgo platónico del *Timeo*, informa los continuados procesos de la realidad y determina las configuraciones del mundo, aunque no es el creador de los constituyentes últimos del mundo, ni de las entidades materiales básicas, ni del espacio ni del tiempo en que se ubican. El entorno de Dios es el universo físico, las mentes y los yos que existen, pero no se identifican con él, los principios con los que se estructura la realidad, y quizá incluso los valores absolutos que gobiernan la voluntad divina. En cualquier caso, es del todo evidente que uno de los artículos básicos de la teología mormona es que Dios está relacionado con un entorno mundial de cuya existencia no es la base última, y que por tanto, de alguna manera, le condiciona. Esto significa que Dios es un ser más entre otros seres, y no el *ser* en sí mismo ni la base del ser, y que, por tanto, es finito más que absoluto (*The Theological Foundations of the Mormon Religion* [Las bases teológicas de la religión mormona], 1965, p. 29).

El Dios mormón es desde luego americano, y por tanto está sometido al espacio y al tiempo. Por supuesto, en el contexto del judaísmo, el cristianismo y el islam, es un escándalo postular un Dios tan limitado y contingente. Si Dios antaño fue humano y aún tiene cuerpo, pierde su abrumadora sublimidad y muchos de los enigmas de la teodicea. McMurrin recalca la conmoción que causa la inmersión en la temporalidad del Dios mormón, aunque sospecho que la limitación espacial es igual de desconcertante. El Dios de Joseph Smith, contrariamente a Yahvé, no puede decir que estará allí donde él decida y cuando quiera. No puede existir un Libro de Job mormón, y los seguidores de Joseph Smith jamás tuvieron que desesperarse por que Dios no rescatara a su profeta del martirio. El pecado original y la culpabilidad de Dios han desaparecido por completo. El Dios mormón puede organizar, pero no puede crear. Tiene responsabilidades de padre humano, y sus poderes difieren en grado, no en especie, de los de cualquier otro padre.

En la teología mormona hay inmensas confusiones, en parte porque Smith cambiaba de opinión muy a menudo, consecuencia ine-

vitable de ser un solo hombre dedicado a reimaginar la totalidad de la religión occidental. La prematura muerte de Smith necesariamente forma parte del problema; la evolución desde su primera teología hasta la de la última época no se había completado. Otra complicación surge de las revelaciones de Brigham Young, algunas de las cuales se separaban claramente de las de Smith, y de las que unas cuantas son ahora aceptadas por los mormones. También hay un puñado de teólogos mormones, que durante más de un siglo han intentado rellenar la estructura de su fe al tiempo que remediaban las contradicciones que podían. El efecto combinado es asombroso, aunque al principio todo parece artificioso y arbitrario. Pero a medida que uno medita sobre ello, acaba comprendiendo dos cosas. Una, que el mormonismo, una religión tan distinta del cristianismo como el islam, desenmascara lo artificiosa y arbitraria que es toda teología, y de hecho, lo extraña e inesperada que tiene que ser evidentemente toda religión. La otra es que Tolstoi acertó cuando le dijo a Andrew Dickson White (el primer rector de la Universidad de Cornell) que «el pueblo mormón predica la Religión Americana». Aunque gran parte del mormonismo actual parece tan sólo un protestantismo americano más exótico, nada queda en él de protestantismo, y sin embargo gran parte de lo que permanece es americano. Los dioses mormones son una secuencia de padres americanos, y cada uno de ellos pasa de lo humano a lo divino a base de trabajo duro y obediencia a las leyes del universo, que son las máximas de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días. La organización reemplaza a la Creación y se convierte en una idea sagrada, y todo buen mormón sigue siendo un hombre o una mujer que lo subordina todo a la organización. El visitante de Salt Lake City, después de sólo cuatro días, ha aprendido a diferenciar a primera vista ciertos mormones de casi todos los gentiles. Hay algo *organizado* en la expresión de muchas caras mormonas cuando los ves pasar por la calle. Resulta por tanto reconfortante que todo el mundo tenga tantas dificultades a la hora de organizar la teología mormona, aunque seguramente eso indica por qué Joseph Smith Jr. y Brigham Young, carismáticos expresionistas y profetas apasionados, no podrían prosperar en el Utah contemporáneo.

La teología mormona ahora identifica a Jesús con Jehová como el «Dios del Antiguo Testamento», y al padre de Jehová le da el nombre de Elohim. Esta anomalía no cuenta con la sanción ni de Smith

ni de Young, y me parece simplemente un error arbitrario por parte de la Iglesia, cuya historia (aunque él se niega a llamarlo error) nos cuenta Boyd Kirkland en un valiente ensayo acerca de cómo evolucionó el concepto mormón de Dios (véase *Line upon Line [Línea a línea]*, editado por G. J. Bergera, 1989). Kirkland sigue la secuencia de los líderes mormones —Cannon, Richards, Talmage, Penrose— que se impusieron al hacer que la Iglesia de los Santos de los Últimos Días adoptara la identidad entre Jesús y Jehová y la idea de que Elohim engendró a este ser. Puesto que no hay nada en la Biblia, ni en los textos de Smith, ni en las enseñanzas orales de Smith y Young que apoye estas rarezas, hemos de preguntarnos: ¿por qué se convirtieron en doctrina? No parece que exista ninguna respuesta, y Kirkland tampoco aventura ninguna, aunque insinúa una suerte de exquisita desesperación en los mormones cuando se enfrentan a las desconcertantes complejidades de su propia doctrina. Mi suposición es que la Iglesia quería desembarazarse como fuera de Brigham Young, un pensador aún menos comedido que Smith. De alguna manera, Young consiguió retomar las identificaciones gnósticas o cabalísticas en las que Yahvé, Miguel (o Metatrón, Enoc) y Adán fueron tres nombres para un solo ser. Moshe Idel ha observado las afinidades entre la cábala y los antiguos textos rabínicos que insinúan que al principio existió una unidad hermética entre Dios, el ángel y el hombre. Young, autocrático y brutal, aunque siempre lleno de recursos y en última instancia benevolente con su propio pueblo, fue mucho más un patriarca bíblico teomórfico que Smith, un personaje voluble, a menudo quijotesco e infinitamente encantador. Smith, lo bastante ambicioso como para coronarse rey del Reino de Dios sobre la Tierra, no obstante se veía más como Mahoma que como el propio Dios. Es posible que Brigham Young se considerara el Adán americano, y con ello el arcángel Miguel americano e incluso un Dios americano. ¿Qué mejor candidato que Brigham Young podríamos encontrar en el siglo XIX para el papel de Adán americano? A los historiadores les gusta referirse a él como el Moisés americano, pues condujo el éxodo de los mormones a través del desierto hasta lo que es ahora el Utah de los santos. Pero Young no era un profeta reacio ni tartaja, como el torturado Moisés del Escritor J. El Dios mormón es el Gran Organizador, y ése fue Young. Qué credo sería más natural para Brigham que la doctrina de Adán-Dios, ya que ésa fue la experiencia de su vida y de sí mismo. Yo me atrevería a



decir que Brigham Young fue la mejor obra de Joseph Smith. Smith se esforzó por profetizar un hombre nuevo, un Adán auténticamente americano, teomórfico y competente, ontológicamente distinto a través de nuevos rituales, matrimonios plurales y una evolución final hacia la divinización. En la práctica, Young fue lo bastante audaz como para manifestar alguna versión de todo eso, mucho más que cualquier otro americano de su siglo, o de toda su historia. De Young, que murió a los setenta y dos años con el apéndice reventado, cuenta su hija Zina que sus últimas palabras fueron el grito: «¡Joseph! ¡Joseph! ¡Joseph!», un homenaje apropiado al vidente que había organizado, en el sentido mormón, un auténtico genio organizador.

El mormonismo moderno de este último siglo ha manifestado una ansiedad de la influencia muy compleja hacia sus dos grandes fundadores, a quienes conscientemente venera aunque impusieran metas y modelos que hubo que suavizar, y quizá incluso traicionar. Donde hay un revisionismo devastador hay ambivalencia, aunque sea oculta o inconsciente, y gran parte de la doctrina mormona contemporánea me parece una formación reactiva contra Joseph Smith y Brigham Young. Esto no es nada extraordinario en la historia de la religión, y tiene muchos paralelismos en otros ámbitos. Para empezar, surge la cuestión de la mengua a escala humana cuando uno pasa de Joseph Smith —se le considere un vergonzoso charlatán o un profeta inspirado— a Brigham Young —pensemos lo que pensemos de su poder— y finalmente a Ezra Taft Benson, cuyas aptitudes y puntos de vista parecen haber sido decentemente ocultados por la Iglesia de los Santos de los Últimos Días. Y en los últimos sesenta años aparece un importante cambio en la estrategia mormona. En ella, los santos rivalizan con los baptistas fundamentalistas y otros evangélicos americanos a la hora de convertirse en bastiones social, política y económicamente reaccionarios de la clase dirigente americana. Los mormones han ampliado su labor misionera desde el público americano y las naciones extranjeras hasta nuestro Gobierno federal, de manera que el FBI, la CIA y las organizaciones afines se han vuelto muy mormonas.

Cuando las ambiciones de una fe son tan enormes, parece justo que la crítica de la religión se centre en la naturaleza exacta de esas ambiciones, si es que esta crítica pretende aportar algo. Este capítulo une las dos afirmaciones más importantes realizadas por los san-

tos de los Últimos Días acerca de su propia espiritualidad: el bautismo de los muertos y el acceso a la vida de los espíritus de los no nacidos. La primera se ha convertido en un inmenso y casi increíble esfuerzo de genealogía y organización, mientras que la segunda ha usurpado el lugar del sueño ahora irrealizable de Joseph Smith de la poligamia perfecta. Las dos dan fe de la tremenda y desde luego fanática sinceridad del pueblo mormón, que ha convertido su postura en relación a la muerte y la vida en una especie de gigantesca aventura caballeresca, una descomunal metáfora de toda su pulsión dominadora.

Aunque sabemos poco del baptista original, Juan, el que bautizó a Jesús, podemos estar seguros de que como esenio que al parecer era —o quizá se tratara de un independiente relacionado con los esenios—, se habría quedado atónito, incluso horrorizado, ante la singularísima idea de bautizar a los muertos. ¿Cómo limpias o purificas terapéuticamente a los muertos? El renacer es la pesada carga del bautismo, se administre a recién nacidos o adultos, y quizá por eso los gnósticos observaron amargamente que muchos «se sumergen en el agua y salen sin haber recibido nada». Eso dice el valentiniano Evangelio de Felipe, que deplora lo que los gnósticos condenaban como fácil universalismo de la Iglesia. Joseph Smith, a pesar de su vasta exfoliación de una gnosis personal, estaba tremendamente apegado a la idea de un bautismo adulto. En su «versión inspirada» del Génesis, amablemente bautiza a Adán por inmersión, y parece que creía que todo el mundo debería ser bautizado a la edad ya madura de ochenta años. El 19 de enero de 1841, en su fase última y más audaz, se le ocurrió la idea de un bautismo para los muertos, lo que le llevó a un curioso momento de la primera epístola a los corintios 15:29:

De no ser así, ¿a qué viene el bautizarse por los muertos? Si los muertos no resucitan en manera alguna, ¿por qué bautizarse por ellos?

San Pablo no parece aprobar ni desaprobador esa extraña práctica, que fue llevada a cabo, a partir del siglo II, por agrupaciones gnósticas o entusiastas como los montanistas, los marcionistas y los cerintianos. Era característico de Smith revivir un estilo ritual endémico entre los precursores más auténticos de los mormones. En Nauvoo, Illinois, llegó la revelación de que había que construir un nuevo templo en el que poder recuperar la antigua ceremonia:

Pues no hay lugar sobre la tierra al que Él pueda venir y restaurar lo que perdiste, o lo que Él te quitó, incluso la plenitud del sacerdocio.

Pues no hay una pila bautismal sobre la tierra en la que ellos, mis santos, puedan ser bautizados por aquellos que han muerto (Doctrina y Convenios 124:28-29).

Smith retomó este asunto en Doctrina y Convenios 127 y 128, donde especifica que «la pila bautismal se instituyó como un símil de la tumba», pues la ceremonia significa Resurrección. El verdadero meollo de la cuestión surge cuando el profeta insiste en que su ritual garantiza la posesión del antiguo sagrado sacerdocio. En el mismísimo centro de los motivos de Smith hay un texto que siempre le obsesionó, las palabras del profeta Malaquías con que los cristianos decidieron concluir el Antiguo Testamento:

He aquí que yo os envío al profeta Elías antes de que llegue el Día de Yahvé, grande y terrible. Él hará volver el corazón de los padres a los hijos y el corazón de los hijos a los padres; no sea que venga yo a herir la tierra de anatema (Malaquías 3:23-24).

Para Smith y los mormones, la primera parte de la profecía de Malaquías se cumplió el 3 de abril de 1836, cuando Elías se apareció al profeta mormón y a Oliver Cowdery durante la extática consagración del templo de Kirtland. A Smith y a Cowdery se les aparecieron cuatro figuras: Elías (*Elijah* en inglés) precedido de Jesús, Moisés y un tal «Elías» (Smith evidentemente ignoraba que era el equivalente en griego del *Elijah* inglés). Doctrina y Convenios 110 contiene la explicación que Elías fue a dar a Smith y a Cowdery de «las llaves de la dispensación». Puesto que entonces Elías citó la profecía de Malaquías, la evidente implicación de Smith fue que el bautismo por los muertos era el instrumento para que el corazón de los hijos se volviera a los padres y viceversa.

Las ideas de Smith fueron y siguen siendo audaces, y es este punto una de sus innovaciones más extraordinarias, lo que tiene su propia y curiosa lógica. Smith, en cuanto profeta que restaura la Iglesia única y verdadera, se enfrenta de nuevo a su condición de profeta tardío. ¿Cómo van a salvarse todos los millones que vivieron y murieron entre él y Jesús? Esta pregunta, añadida a la idea judaica de la familia

que tenía Smith, provocó esa imperiosa doctrina en la que la propia salvación va unida al esfuerzo por salvar a los antepasados, por remotos que sean. Donde mejor se demuestra para los gentiles la palpable sinceridad e intensidad de la religión de nuestros contemporáneos mormones es en el inmenso esfuerzo que dedican al bautismo de los muertos. En la serie «A Reporter at Large» de *The New Yorker*, el 13 de mayo de 1985 apareció un espléndido ensayo, «The Mountain of Names», de Alex Shoumatoff, que posteriormente se publicaría en forma de libro. En noviembre de 1990, mientras visitaba Salt Lake City para impartir una conferencia sobre Joseph Smith en la Universidad de Utah, unos amigos me llevaron a la Montaña de los Nombres, y me quedé boquiabierto de incredulidad ante lo que seguramente es una de las maravillas del mundo. La Bóveda de Documentos de la Montaña de Granito de la Sociedad Genealógica de Utah se levanta unas veintidós millas al sur de Salt Lake City. En la actualidad (por lo que cuentan algunos) contiene casi dos mil millones de nombres de muertos, almacenados en un lugar seguro a prueba de terremotos y explosiones nucleares; sólo el impacto de un asteroide podría arrasarlos. Shoumatoff recalcaba que «no existe archivo genealógico remotamente comparable. La colección mormona es lo más aproximado que existe, y que nunca existirá, a un catálogo de catálogos de la raza humana».

Con un colosal gasto de tiempo y dinero, los mormones trabajan constantemente bautizando a los muertos, a sus propios antepasados «y a otros», pues Smith insistía en que los muertos eran libres de aceptar o rechazar lo que se hacía por ellos en los templos. Muchos gentiles (una categoría en la que, para los mormones, se incluyen los judíos) se sienten cuando menos nerviosos, si no indignados, ante esta conversión aparentemente forzada de sus antepasados, y no les tranquiliza que los mormones les aseguren que en el mundo de los espíritus existe un libre albedrío perfecto. Pero es difícil que no me conmueva la vasta imaginación que hay en juego en esta empresa, otro ejemplo de la dedicación mormona y de la poderosa reverberación de la originalidad espiritual de Smith. Shoumatoff cita el discurso de Spencer Kimball, posteriormente profeta, vidente y revelador, mientras consagraba el templo mormón de Washington D. C., en 1974:

No está muy lejano el día en que todos los templos de la tierra estén abiertos día y noche. Habrá turnos y la gente llegará en las horas de la

mañana y en las horas del día [...] debido al gran número de personas que duermen en la eternidad y que ansían y necesitan todas las bendiciones que podamos darles (p. 86).

En 1990 la profecía de Kimball se ha cumplido; al menos hay algunos templos que abren toda la noche, mientras siguen llegando mormones que hacen de representantes de los muertos. Quizá la llegada del año 2000 acelere este proceso, aun cuando no existe (que yo sepa) ninguna postura oficial de los santos de los Últimos Días en relación a la llegada del milenio en esa fecha. Existe un gran número de fundamentalistas mormones, muchos de ellos brighamitas que practican la poligamia, que creen a pie juntillas que el año 2000 d. C. marcará el inicio del fin de los tiempos, pero que apenas representan la corriente principal del mormonismo, aunque la urgencia por bautizar a los muertos parece una preocupación general entre los mormones. Es una doctrina y una práctica tan extraordinaria que merece la pena que la crítica de la religión medite largo y tendido sobre esta original y admirable versión de la Religión Americana. Como revelación, el bautismo de los muertos inauguró, en enero de 1841, una importante fase de Joseph Smith como vidente. Tres años después, el gran visionario fue asesinado, pero esa fase introdujo la mayoría de las grandes innovaciones de la fe: el matrimonio plural, los nuevos y extrañamente masónicos «dones» del templo, que sellan el matrimonio por toda la eternidad, ya sea simple o plural, y la definitiva audacia de audacias, la coronación de Joseph Smith como rey del Reino de Dios. Resulta fascinante especular qué habría ocurrido de haber vivido Joseph y conducido a los mormones hacia el oeste, como hacía Brigham Young. Hasta la intervención del Gobierno federal, Young gobernó el desértico estado mormón como una teocracia pragmática, aunque él no era Joseph Smith, a quien Jesús y Jehová se le habían aparecido y le habían hablado cara a cara. De haber vivido Smith otros treinta años o más, como debería haber hecho, entonces la historia americana habría sido distinta. Es posible que ahora el oeste fuera una cultura tan completamente distinta como es el sur, pues gran parte, si no la mayoría del oeste, bien podría haberse convertido el Reino de Dios en América de Smith. Nadie debería subestimar a los mormones; un pueblo que crece al ritmo constante del seis por ciento al año podría convertir el oeste en ese Reino, pongamos, en el año 2020. El

siguiente profeta, vidente y revelador mormón probablemente será el muy competente Thomas S. Monson, potencialmente la figura más poderosa de la Iglesia desde Smith y Young. No podemos saber qué sueños tiene, pero una parte considerable de nuestro futuro se encarna en él.

Cuando Joseph formuló el bautismo de los muertos, lo interpretó como la auténtica recepción por su parte de las llaves del Reino. Es improbable que un crítico de la religión que se esfuerza por comprender la ambición espiritual realmente ofensiva, de hecho la pulsión agresiva, del bautismo mormón de los muertos, encuentre ningún auténtico paralelismo en la moderna historia religiosa. Jan Shipps, la estudiosa gentil más simpática del mormonismo, resume cómo entiende ella esa «nueva tradición religiosa» poniendo énfasis en lo que podría denominarse una gnosis colectiva:

Aunque la «unidad de salvación» del mormonismo sigue siendo el individuo, la propia salvación se basa en conocer a Cristo, conocimiento que sólo puede conseguirse con la legitimación del sacerdocio de los santos de los Últimos Días y dentro de la estructura colectiva de dicha Iglesia. Además, aunque el Evangelio está al alcance de todos, la «unidad de exaltación» es la familia más que el individuo. En consecuencia, el objetivo último de los santos de los Últimos Días no es una especie de eternidad pasada en presencia de Nuestro Señor Jesucristo en el cielo. El mormonismo tiene un objetivo distinto: el «eterno progreso» hacia la divinidad (*Mormonism [Mormonismo]*, pp. 18-49).

Empero, ¿cómo es ese «conocer» a Cristo? Ese «conocimiento» salvífico, ¿es realmente «de» Jesús? Si uno utiliza la gran metáfora baptista sureña moderada de «caminar y hablar con Jesús», entonces nos hallamos a enorme distancia del mormonismo. Tan extraordinariamente intensa es la meditación de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días colectivamente estructurada que, en la práctica, Jesús se vuelve innecesario en la labor de salvación. El mormonismo, como claramente nos transmite Shipps, es algo tan cristiano como el islam. De hecho, el mormonismo es una gnosis puramente americana, para la cual Joseph Smith fue y es una figura mucho más crucial que Jesús. Smith no es sólo *un* profeta, otro profeta, sino que es *el* profeta esencial de estos últimos días, que conducen al fin de los tiempos, cuando quiera que sea. En el mormonismo no podemos decir que «Jesús sal-

va». Ningún baptista sureño fundamentalista (ni siquiera uno de Texas) llegaría a decir que la propia Convención Baptista Sureña logra la salvación a través de Jesús. ¿Cómo hemos de entender la posición que sigue ocupando el profeta Joseph, incluso en un mormonismo al que se ha obligado a renunciar a la poligamia? ¿Y quién puede creer que los mormones se habrían acabado apartando de la práctica del matrimonio celestial, de no haber sido bajo presión federal? Nadie, y mucho menos en Salt Lake City, se sentiría dispuesto a aceptar los pronósticos de un crítico de la religión, pero profetizo alegremente que algún día, no demasiado entrado el siglo XXI, los mormones contarán con poder político y económico suficiente para volver a autorizar la poligamia. Sin ella, en una u otra versión, la visión completa de Joseph Smith no podrá llegar a cumplirse.

Pero justo en este punto he de pasar del bautismo de los muertos a otra afirmación aún más enigmática del genio de Joseph Smith, que es su visión metafísica del nacimiento como la construcción de un tabernáculo redimido para que lo habite el espíritu, la importante doctrina que proporciona espíritus a los no nacidos. Se la atribuyo a Joseph Smith, aunque sólo como una conjetura fundada, pues se trata de un asunto polémico, acerca del cual Smith nos dejó sobre todo una tradición oral. No obstante, la propia cualidad polémica es un amplio acceso a la extrañeza y naturaleza inacabada de una religión cuyo profeta fue asesinado en la época en que llevaba a cabo una extraordinaria revisión de sí mismo. Hoy día, a los mormones se les enseña que todos nosotros surgimos de un estado de nonatos en el que un dios y su esposa (o una de sus esposas) hacen el amor y literalmente engendran nuestros espíritus. Una vez fallecemos y resucitamos en otra parte, llevamos a cabo la misma agradable labor de engendrar «niños en espíritu» para universos posteriores. La peculiaridad de esta doble visión es que ningún teólogo mormón es capaz de citar ningún texto de Joseph Smith, canónico o no, que respalde esta convicción ahora extendida. De hecho, la apasionada creencia de Smith (totalmente gnóstica) de que nuestro espíritu o inteligencia es tan antiguo como Dios y los dioses, por lo que necesita haber sido engendrado, discrepa claramente de la doctrina de los espíritus engendrados para los no nacidos. Así pues, nos encontramos con la anomalía de una doctrina del nacimiento del Espíritu que no fue autorizada por Smith en ninguna de las Escrituras que redactó, pero que también parece violar uno de sus principios básicos.

Van Hale, editor y ensayista mormón contemporáneo, ha escrito una discusión muy útil sobre esta dificultad, «The Origin of the Human Spirit in Early Mormon Thought» [«El origen del espíritu humano en el pensamiento mormón primitivo»], aparecida en *Line upon Line*, G. J. Bergera, ed., 1989. Tras observar que, para Smith, *espíritu*, *alma*, *inteligencia* y *mente* son sinónimos, Hale compila un impresionante catálogo de pronunciamientos del profeta en el sentido de que el espíritu humano es coeterno con Dios. Este listado concluye con el discurso para King Follett, en el que Smith, antes de su martirio, llegó más lejos que nunca en su profecía. Como dice el profeta de manera solemne: «La mente del hombre es tan inmortal como la mente del propio Dios». Por tanto, esa mente o espíritu no necesita ser engendrado por Dios con una esposa celestial, aunque la doctrina contradictoria fue predicada por Orson Pratt mientras Smith aún estaba entre los vivos. Parley Pratt transmitió la enseñanza oral de Smith (en 1840) de que el matrimonio eterno seguiría dando hijos tras la Resurrección. Hale, con tino, da a entender que Smith habría aclarado este asunto de haber vivido para presidir la finalización del templo de Nauvoo, que se llevó a cabo bajo la supervisión de Brigham Young como gesto místico hacia Joseph antes del gran éxodo al oeste.

Lo que tenemos entonces, al parecer, es una enseñanza oral, quizá incompleta, con contradicciones sin resolver. Esto suscita una maravillosa pregunta que debería tener ocupados a todos los críticos religiosos del mormonismo: ¿no es probable que Smith dejara otras enseñanzas secretas, que se habrían transmitido solamente dentro de la jerarquía? Me parece una premisa totalmente verosímil, pues la Iglesia nunca ha afirmado que todo lo fundamental se les haya hecho público a los gentiles, ni siquiera a la mayoría de mormones. Esté engañado o no, parece existir ahí una enseñanza de Smith parcialmente reprimida relacionada con la doctrina de los espíritus de los nonatos. Nuestra autoridad aquí es el extraordinario B. H. Roberts, que interpretó el discurso para King Follett en el sentido de que el espíritu humano fue engendrado en el cielo, mientras que la mente o la inteligencia eran algo distinto, y habían existido siempre. Hale demuestra que Roberts trabajó con un texto adulterado (reunido alrededor de 1855) del discurso para King Follett de 1844, y rechaza firmemente las conclusiones de Roberts:



Aunque esta doctrina está más cerca de las creencias de Smith y representa la interpretación que probablemente perdurará en el mormonismo, no creo que represente la doctrina de Smith sobre el tema (p. 123).

De nuevo se plantea la probabilidad de que existan unas enseñanzas secretas o privadas de Smith, enseñanzas que él mismo no habría acabado de elaborar del todo, pues durante décadas en Utah siguieron las disputas entre Orson Pratt y Brigham Young acerca de la preexistencia, de la naturaleza de Dios y del hombre, y tanto Pratt como Smith habían gozado de la confianza de Smith. Como yo estoy fuera del mormonismo, me veo obligado a atribuir esta dificultad a la extraordinaria aventura ontológica que impulsó al profeta Joseph a seguir adelante de manera frenética en los últimos años de su breve vida. A Smith, mucho más que a antiguos videntes gnósticos como Valentín o Basílides, le impulsaba la esperanza de producir un tipo de hombre completamente nuevo, comenzando, es de presumir, por sí mismo. En el capítulo anterior he citado el argumento de Lawrence Foster de que la poligamia era el instrumento pragmático a través del cual Smith esperaba crear un pueblo nuevo. Es evidente que existen vínculos inevitables entre la poligamia como forma más elevada de matrimonio celestial y las dos doctrinas, aparentemente estrafalarias, del bautismo de los muertos y los cuerpos espirituales para los no nacidos. Si has rechazado el pecado original y cualquier salvación por la gracia, y si has materializado y limitado a Dios, entonces has colocado una carga concreta sobre las aptitudes religiosas del espíritu humano. Sterling McMurrin llama amablemente a esto «una doctrina liberal del hombre»; yo creo que se le podría dar un nombre bastante más sobrecogedor. McMurrin también califica la teología mormona de «pelagianismo moderno en una religión puritana», lo que es otro astuto eufemismo. El gnosticismo americano de Joseph Smith ha producido una nueva cábala, en la que el destino de lo divino se volvió totalmente dependiente de la teúrgia sexual y los límites extremos de la capacidad humana para el afecto familiar. La poligamia mormona, más que romper la unidad familiar, pretendía ampliarla y reforzarla, una paradoja evidentemente operativa en la actualidad entre los polígamos, ilegales pero numerosos, de las zonas rurales mormonas. Para Smith, el progreso hacia la divinidad no se distinguiría del matrimonio plural, pero uno intuye que esto se inscribe dentro de algo más amplio, de lo que el ma-

trimonio celestial es una especie de metáfora o mito. Es como si Smith deseara que todos sus seguidores compartieran su capacidad sobrenatural para el éxtasis.

Regresaré a los mormones en el capítulo final de este libro, a fin de compararlos con la confesión americana que se les opone a la vez que extrañamente los complementa, la de los baptistas sureños moderados. En estos tres capítulos me he centrado inevitablemente en el genio creador religioso de Joseph Smith. ¿Qué valoración podemos hacer de él, desde la perspectiva que he denominado crítica de la religión? El problema principal es el de la colisión de dos perspectivas, la de los mormones y la del resto de nosotros. Smith exigía ser aceptado como el auténtico y único profeta de esta confesión. Para los mormones lo fue, lo es, y lo será siempre. A través de su doctrina, fue incluso más que un profeta, o, más bien dicho, ahora es sin duda un dios, pues en los casi ciento cincuenta años transcurridos desde su muerte ha ido progresando. Algunos mormones del siglo XIX especularon incluso que el preexistente Joseph Smith se había hallado entre los seres que habían ayudado a Dios en la organización inicial de este mundo. El punto de vista mormón es válido sólo para los mormones, o para los que pueden imaginarse dentro de ese pueblo.

Si uno decide que Joseph Smith no fue ningún profeta, por no hablar de rey del Reino de Dios, entonces la emoción dominante que nos produzca ha de ser el asombro. No hay ninguna otra figura que se le parezca ni remotamente en toda la historia de nuestro país, y es improbable que vuelva a aparecer nadie como él. La mayoría de americanos no han oído hablar nunca de él, y los que sí han oído, lo recuerdan como un fascinante granuja o un charlatán que se inventó la historia del ángel Moroni y los platos dorados, y al que luego se le ocurrió el Libro del Mormón para rematarlo. Puesto que el Libro del Mormón, más incluso que la Biblia del rey Jacobo, es el libro más vendido y menos leído, se trata de una triste fama para un hombre carismático sin parangón en nuestra historia. No se me ocurre ningún otro americano, excepto Emerson y Whitman, que conmueva y modifique tanto mi imaginación. Para alguien que no es mormón, lo más importante de Joseph Smith es lo americanos que han acabado siendo el hombre y su religión. Se trata de un hombre tan hecho a sí mismo que trasciende a Emerson y Whitman en mi reacción imaginativa, y ocupa un lugar entre las grandes figuras de nuestra ficción, pues hay veces en que parece desbordar la realidad,

al estilo de los personajes shakespearianos. Tiene una personalidad tan rica y variada, una chispa de divinidad tan vital, que casi alcanza los límites de lo humano, tal como normalmente entendemos esos límites. Para alguien que no cree en él pero que lo ha estudiado intensamente, Smith se convierte casi en una mitología en sí mismo. Mientras escribía estas líneas, me he detenido para releer el extraordinario libro de Morton Smith *Jesus the Magician [Jesús, el Mago]*, de 1978, y mientras prosigo me doy cuenta de que estoy reescribiendo el libro, sustituyendo a Jesús por Joseph Smith, y las circunstancias y compañeros de Jesús por los de Joseph Smith. Ningún mormón (es de presumir) aprobaría tal impiedad, pero resulta sorprendentemente instructiva. Joseph Smith *el Mago* no es una figura ni más ni menos arbitraria que el convincente creador de mitos de Morton Smith.

Termino como empecé, con asombro. No conocemos a Joseph Smith, y él mismo profetizó que ni siquiera los suyos podían esperar conocerle. Hacen falta poderosos poetas, grandes novelistas, consumados dramaturgos para contar su historia, y éstos aún no se han acercado a su figura. Es tan enigmático como Abraham Lincoln, su contemporáneo, pero aunque no conocemos a Lincoln, al menos seguimos aprendiendo qué es lo que no podemos acabar de entender. Pero con Joseph Smith no podemos estar seguros de qué es exactamente lo que nos desconcierta. Como no creyente que soy, me maravilla su intuitiva comprensión de los permanentes dilemas religiosos de nuestro país. El cristianismo tradicional encaja en Estados Unidos casi tan mal como la cultura europea. Nuestra profunda necesidad de originalidad nos dio a Joseph Smith, al igual que nos dio a Emerson y Emily Dickinson, Whitman y Melville, Henry y William James, igual que nos dio a Lincoln, que fundó nuestra casi todopoderosa presidencia. Hay algo de Joseph Smith en casi todas las manifestaciones de la Religión Americana. Joseph sabía que él no formaba parte de la Creación, *sabía* que lo mejor y más antiguo que había en él era Dios. Y también *sabía*, más humanamente, que a pesar de su vocación profética y visión colectiva, estaba esencialmente solo, y que únicamente podría experimentar su libertad espiritual en soledad profética.



## **TERCERA PARTE**

### **RIVALES GENUINAMENTE AMERICANOS**



## CIENCIA CRISTIANA: LA AFORTUNADA CAÍDA EN LYNN, MASSACHUSETTS

**D**e todos nuestros dualistas americanos, la señora Eddy fue la más confundida, por lo que presentó su ciencia como monismo. Pero también fue una figura de sentimiento heroico, que deseaba entrar en la historia religiosa sin la ayuda de demasiada inteligencia o conocimiento. Su voluntad fue suficiente, y aunque su religión cuenta apenas con uno de cada mil americanos, pervive tenazmente entre nosotros. Puesto que en este libro me he echado a la espalda la carga de la crítica religiosa, debo recordarme el gran apotegma de William Blake: «Todo lo que es posible creer es una imagen de la verdad». La ciencia cristiana, aunque agota la paciencia de un empirista, conserva un irreductible elemento espiritual. Es la religión de los que se niegan a aceptar la prueba de la realidad, que rechazan la sabiduría ilustrada que culmina en el principio de realidad de Freud, que es nuestra necesidad de hacernos a la idea de nuestra inevitable muerte. Ése es el sentimiento de la ciencia cristiana, considerablemente menos heroico que el obstinado sentimiento de la señora Eddy.

El estilo de la prosa de Mary Baker Eddy, mucho tiempo atrás irónicamente celebrado por Mark Twain, es una de las más terribles experiencias de la Religión Americana. Yo, que soy un lector incesante y obsesivo, he logrado abrirme paso entre las páginas de *Science and Health with Key to the Scriptures* [*Ciencia y salud con clave en las Escrituras*], de 1875, pero no estoy dispuesto a recomendárselo a nadie. No obstante, es legible, mientras que nunca he podido con ninguno de los volúmenes de la nueva era. Voy a referirme aquí tan sólo a la noción de Dios de Eddy, y he utilizado la palabra *noción* de manera deliberada. No puedo hablar de la *imagen* de Dios de Eddy, ni de su *concepto* o *idea* de Dios, pues su Dios es el producto final de un

largo proceso en el que el Yahvé original del Escritor J, un Dios que posee una exuberante personalidad, se ha evaporado en una entidad gaseosa. Filón de Alejandría, padre de la teología occidental, no es uno de mis personajes favoritos, y sería justamente castigado si, en alguna de las esferas de Dante, tuviera que encontrarse con la fundadora de la ciencia cristiana. El platonismo popular, siempre en ebullición, no nos ha dado nada tan idealizado (¡palabra inadecuada!) como el Dios de Mary Baker Eddy. Ninguna figura de toda la vida religiosa occidental se ha sentido tan horrorizada por un Dios antropomórfico como Eddy. El pecado, la enfermedad, la muerte misma, insistía Eddy, habían entrado en el mundo debido a «la creencia de que el Espíritu se materializó en un cuerpo, de que lo infinito se hizo finito, u hombre, y lo eterno entró en lo temporal».

Dicha afirmación está contenida en un ensayo que Eddy tituló *The People's Idea of God: Its Effect on Health and Christianity* [La idea que la gente tiene de Dios: su efecto sobre la salud y el cristianismo], donde la prioridad de la «salud» es palpable, aunque para hacerle justicia a Eddy debo admitir que, para ella, la salud y el cristianismo eran cosas casi idénticas. Después de la afortunada caída sobre el hielo en Lynn, Massachusetts, a principios de febrero de 1866, Eddy alcanzó no una revelación, sino una comprensión científica de Dios. La ciencia de la que hablamos era bastante antigua, pues su principio fundacional era que Dios no había creado el mundo natural. Eddy superó a los gnósticos, sin embargo, negando el empirismo: no sólo la materia era totalmente irreal, sino también la vista, el oído, el tacto, el gusto y el olfato, pues todos ellos también participaban de la muerte. Segura de sí misma, Eddy afirmó su nuevo credo: «La ciencia cristiana rechaza la validez del testimonio de los sentidos, que sólo dan fe de su propia enfermedad, malestar y muerte». Si la ciencia cristiana hoy día es una secta entre nosotros, quizá sea ésa la razón: el tremendo esfuerzo de equiparar toda prueba —todo lo que vemos y oímos, todo lo que tocamos, olemos y probamos— con la muerte.

Y no obstante, aunque la ciencia cristiana mengua entre nosotros, durante más de un siglo fue una corriente importante de la Religión Americana. Sus orígenes, frecuentemente rechazados por sus adeptos, no se hallan en su fundadora antiempirista, sino en alguien que ostentaba el maravilloso nombre de Phineas Parkhurst Quimby (1802-1866), que fue quien en 1862 curó a Mary Morse Baker Eddy (1821-1910). Quimby, ex mesmerista, afirmaba seguir a



Jesús como curandero, y parece que fue quien inventó la expresión *ciencia cristiana*. Él no inventó a Mary Baker Eddy; ésa fue la obra de la vida de Eddy. Pero resulta un personaje inconcebible sin Quimby, aunque ella y sus seguidores negaran esa deuda. Quimby, un relojero autodidacta, humanitario y amable, curó su propia neurosis a base de autohipnotismo y amablemente se puso a curar a otros. Quimby pronto dejó a un lado el hipnotismo a favor de la sugestión mental. «La mente cura», como acabaría siendo conocido su método, era un lema que formaba parte de la «ciencia de la salud» de Quimby, una doctrina esencialmente espiritual antes que psicológica. Quimby, aunque siempre procuró diferenciarse de Jesús, relacionaba sus curas con las de éste, y parece ser que postuló una especie de mente humana universal, ella misma una manifestación de la mente de Dios.

Cuando Mary Baker acudió a Quimby estaba hecha una piltrafa; era una histérica monumental de dimensiones clásicas, una especie de antología de las dolencias nerviosas del siglo XIX. Después de que Quimby la curara, durante un tiempo fue su discípula, una relación que duró hasta la muerte de su maestro. La pérdida de Quimby deshizo la cura; un mes después de su muerte, Eddy resbaló en el hielo en Lynn, Massachusetts, y volvió a ser la inválida que había sido antes de Quimby. Este singular acontecimiento acaecido el 1 de febrero de 1866, que los adeptos de la ciencia cristiana denominan «la caída de Lynn», podría considerarse la versión americana de la «caída afortunada». La manzana de esta nueva salvadora no quedó asociada para siempre con Adán, sino con Newton:

Mi recuperación inmediata de los efectos de una caída accidental, una herida que ni la medicina ni la cirugía podían sanar, fue la manzana que me llevó a descubrir cómo encontrarme bien, y cómo hacer que los demás también lo estuvieran.

Mark Twain, en su libro sobre la ciencia cristiana, ha hecho que sobren los humoristas de segunda. La figura de la señora Eddy carece del encanto y la despreocupación de Joseph Smith, pero como creadora de religiones sólo él la supera entre los heresiarcas americanos. No me propongo resumir aquí la ciencia cristiana, pues se pueden encontrar abundantes prontuarios. La crítica religiosa, aplicada a los baptistas sureños o a los mormones, se enfrenta con cre-

dos enigmáticos, pero no se puede negar su espiritualidad irreducible. La ciencia cristiana pretende ser espiritualidad pura, y de hecho no parece ser otra cosa. Pero su rechazo de la realidad empírica a veces la hace afín a la ciencia ficción, en una especie de cruce entre la ciencia ficción y la esfera religiosa.

El Dios de Mary Baker Eddy es una divinidad gnóstica, a pesar de que lo nieguen creyentes y estudiosos, pues de nuevo nos encontramos un Dios ajeno o desconocido que mora fuera de nuestro cosmos irreal y más allá del reino de la simple materia. De hecho, la ciencia cristiana nos proporciona lo que denomina «los siete sinónimos deíficos», resumidos por la señora Eddy con su habitual énfasis en lo positivo: «Dios es incorpóreo, divino, mente, espíritu, alma, principio, vida, verdad y amor infinitos». La palabra interesante aquí tiene que ser *vida*, que, desde luego, no puede ser la vida tal como todos nosotros la disfrutamos y la soportamos de manera natural. En cuanto al *amor* de la señora Eddy, debe de ser una especie de misterio, puesto que su Dios no es una persona, ni siquiera una personalidad. Y sea lo que sea lo que Dios ama en nosotros, desde luego no son nuestros cuerpos, puesto que son demasiado defectuosos para que Él los haya creado. Aunque mis lecturas frías y desordenadas de *Science and Health with Key to the Scriptures* no me han desvelado ninguna referencia a Dios como científico, a Jesús se le concede la dignidad de ser el primer advenimiento, anterior al segundo de la señora Eddy, más o menos como si la crucifixión fuera la primera «caída de Lynn». Puesto que no existe una realidad para el mal ni para el sufrimiento, el dolor, la enfermedad o la muerte, la crucifixión fue una prueba menos dura que el productivo resbalón en el hielo de febrero. La muerte, según la señora Eddy, no puede destruir la vida que hay en ninguno de nosotros, de manera que Cristo ya no es tan excepcional. Si no hay muerte, entonces no hay Resurrección, ni Lázaro ni Jesús se levantaron de la tumba. Sólo hay una manera de despertar de un sueño profundo, algo que, por desgracia, no han conseguido la señora Eddy ni ninguno de los adeptos de su fe, pero que sigue siendo la esperanza crucial que esta doctrina nos promete. Sin duda, ésta es la piedra, no de la fundación de la ciencia cristiana, sino de su permanente autodestrucción. ¿Cómo van los muertos a creer en la muerte, cuando incluso Jesús y la señora Eddy no han conseguido (hasta ahora) aprender a no creer en ella?

La sofisticada respuesta de la ciencia cristiana presagia el dicho un tanto desesperado de la señora Eddy: «La Resurrección de los muertos (es decir, de la creencia en la muerte) llegará tarde o temprano». «Tarde o temprano» permite una vasta amplitud temporal para lo que la señora Eddy llamó «progresión y sondeo», sobre todo acerca del otro lado del fallecimiento. No obstante, el Apocalipsis de Mary Baker Eddy ya había llegado:

[...] Podemos ser conscientes, aquí y ahora, de un cese de la muerte, el pesar y el dolor. Es un anticipo de la ciencia cristiana absoluta. Ánimo, querido sufridor, pues esta realidad existencial aparecerá en algún momento y de alguna manera.

La «ciencia cristiana absoluta», sin embargo, fue lo que ni siquiera la señora Eddy pudo alcanzar, pues enfermó y (al parecer) murió. El cuerpo *espiritual* era, para ella, «la idea incorpórea», pero llegó demasiado pronto, según sus creyentes, para conocer el Absoluto. No obstante, siempre está aquí para que se le conozca, y supongo que todo adepto a la ciencia cristiana es libre de creer que superará a la señora Eddy y vendrá a habitar el Absoluto. Si eres un gran poeta o un genio religioso, el sueño de no morir posee una enorme capacidad emocional. La señora Eddy escribió versos durante toda su vida, y su obra publicada me trae a la memoria la reflexión tristemente certera de Oscar Wilde: «La mala poesía siempre resulta falsa». ¿Fue la señora Eddy un genio religioso? La pregunta es totalmente sincera por mi parte, y es una legítima preocupación de la crítica religiosa que pretendo desarrollar. ¿Qué fue y es, después de todo, lo que dio y da a la ciencia cristiana la dignidad de su evidente permanencia como secta?

Aunque rechaza la naturaleza, y la naturaleza humana, la ciencia cristiana es, paradójicamente, una religión de la voluntad. La distinción fundamental (aunque más confusa) de la señora Eddy es la que traza entre «mente mortal» y «mente divina», el principio de la curación. La mente mortal, un agente del mal, es el origen del temido MAM: el «magnetismo animal malicioso». Aquí la señora Eddy se detiene en una especie de perpetua condición fronteriza, como manifestaba la primera edición de *Science and Health*:

En los años venideros, la persona o la mente que odie a su vecino no tendrá que cruzar sus campos para destruir sus rebaños y arrasarlo sus vi-

des; ni entrar en su casa para desmoralizar a su familia; pues la mente malvada lo hará a través del mesmerismo; y no *in propria persona*, con lo que no tendrá que admitir el hecho. A no ser que la *ciencia* se enfrente y refrene esta hora terrible, el mesmerismo, el azote del hombre, no dejará nada sagrado cuando la mente empiece a actuar bajo la dirección de un poder consciente (p. 123).

La paranoia, según el sabio William Burroughs, consiste en conocer todos los datos, una observación que Thomas Pynchon modificó en el acertado comentario de que incluso los paranoicos tienen enemigos. Stephen Gottschalk, en su libro tremendamente contenido *The Emergence of Christian Science in American Religious Life* [*La aparición de la ciencia cristiana en la vida religiosa americana*], se ve obligado a admitir las obsesiones de su fundadora hasta un punto que hace que nos quedemos mirando sus páginas con incredulidad. Nos habla de Richard Kennedy, un íntimo discípulo que conscientemente intentó causarle sufrimiento a través del ejercicio de ese magnetismo animal malicioso. Luego llega la muerte de su marido, Asa Gilbert Eddy, «mentalmente asesinado» por Edward J. Arens, otro antiguo discípulo que se había distanciado. Pero Gottschalk pasa por alto la magnitud de ese magnetismo maligno. Para eso debemos consultar *Mrs. Eddy* (1929), de Edwin Franden Dakin, una biografía que los adeptos de la ciencia cristiana hicieron todo lo que pudieron para retirar de la circulación. Gran parte del libro de Dakin, como es justo e inevitable, se dedica al obsesivo temor que sentía la señora Eddy hacia el magnetismo animal malicioso. El MAM se convirtió en la amalgama de males contra los que luchó la ciencia cristiana. Pero ¿qué era el MAM? Simple mala voluntad, o cualquier tipo de voluntad que no fuera la de la señora Eddy o la de sus leales seguidores:

A los discípulos se les mandaba sentarse en ciertos bancos y defender a la señora Eddy del magnetismo animal malicioso mientras ella hablaba [...]. Cuando la señora Eddy se levantaba por la mañana podía determinar, por el tipo de depresión que experimentaba, o por el matiz de su estado de ánimo o de sus pensamientos, qué tipo de MAM estaban dirigiendo en contra suya, y quién de sus enemigos —Kennedy, Spofford o Arens— pretendía controlarla aquel día. En esas terribles emergencias se exigía la intervención de todos los discípulos disponibles (p. 159).

El magnetismo animal, ya fuera malicioso o benévolo, fue un invento de Friedrich Mesmer, un médico y artista de variedades alemán que deslumbró a los parisinos hacia finales del siglo XVIII. Mesmer, el Jacques Lacan (más que el Freud) de su época, consideraba el magnetismo animal como un medio que permitía unir el cuerpo y la mente. Mesmer, hipnotista de indiscutible genio, en gran medida desacreditó los usos terapéuticos del hipnotismo. No fue hasta el siglo XIX cuando los precursores de Freud —Charcot, Janet, Breuer— devolvieron el mesmerismo al lugar que le correspondía en la medicina. Quimby, el único padre espiritual de la señora Eddy, tuvo el valor de practicar sus «curas mentales» durante una época en que la sombra del charlatán Mesmer aún se cernía sobre el uso de la sugestión en psiquiatría. La señora Eddy, dividiendo de manera dualista el magnetismo animal en la mala voluntad de los demás y su propia mente divina, parecida a la de Jesús, no ayudó mucho a la empresa de Quimby. Pero es que la aportación de la señora Eddy no fue como curandera. Su heroísmo reside en la empresa de su propia voluntad, a pesar de que ella lo negara. Como tal consiguió la extraordinaria proeza de convertir un protestantismo importado en otra nueva versión de la Religión Americana.

Mark Twain disfrutaba con la casi identificación que hacía la ciencia cristiana entre Mary Baker Eddy y la Virgen María, un paralelismo que aún consideran «evidente» los actuales exégetas de la ciencia cristiana, como Gottschalk (p. 167). La propia señora Eddy, en la tradición de la Madre Ann Lee de los *shakers*, a veces coqueteaba ella misma con la fantasía de verse como la mujer «vestida de sol» del Apocalipsis 12:1-5. En la última década del siglo XX, podemos esperar que algunos científicos cristianos regresen a tan apocalíptica visión de su sublime fundadora. Aunque ella misma no era profeta, ni vidente ni reveladora al estilo de Joseph Smith, la señora Eddy era propensa a expresar sentencias de autoridad divina: «Dios habla a esta época a través de mí». Puesto que su voluntad de curar era inevitablemente la voluntad de Dios, la señora Eddy fue capaz de conseguir un triunfo de la voluntad sin parangón en la especulación religiosa del siglo XX, si exceptuamos a Thomas Carlyle, que me parece su origen oculto. Es cierto que ella nunca leyó a Carlyle, ni a ningún otro sabio victoriano, al menos no de manera exhaustiva, pero cogió lo que necesitaba de él (y de John Ruskin) espigando en una antolo-

gía popular, *Philosophic Nuggets* [*Perlas filosóficas*], editada en 1899 por una tal Joanne G. Pennington. Dakin, en un apéndice, descubre sus plagios de Carlyle y Ruskin, pero éstos me parecen menos interesantes que su deuda palpable con la heroica exaltación de la voluntad de Carlyle.

Una creyente obsesiva en el MAM y plagiaria de Thomas Carlyle no me parecería una heroína verosímil de la Religión Americana, pero no vacilo en otorgar esa categoría a la señora Eddy. Sin sus enseñanzas, ignoraríamos ciertos aspectos ilimitados de la voluntad americana. Aunque, desde luego, el elemento de la curación por la fe de la ciencia cristiana no es único en la Religión Americana —lo comparten muchos fundamentalistas baptistas, los pentecostales, los adventistas del Séptimo Día (con una diferencia), e incluso algunos mormones—, la curación de la ciencia cristiana sigue siendo en gran parte una revelación de lo que deberíamos denominar voluntad americana. Como siempre, Emerson y William James son los teóricos más idóneos. La voluntad de poder vital de Emerson y la voluntad de creer de James son muy distintas de la mente divina de la señora Eddy, aunque, en un registro inferior, ella también vota por la posibilidad, una causa más justa que la prosa. Su prueba textual, que la ayudó a recuperarse tras la afortunada caída en Lynn, es Mateo 9:1-5:

Subiendo a la barca, pasó a la otra orilla y vino a su ciudad. En esto le trajeron a un paralítico postrado en una camilla. Viendo Jesús la fe de ellos, dijo al paralítico: «¡Ánimo!, hijo, tus pecados te son perdonados». Pero he aquí que algunos escribas dijeron para sí: «Éste está blasfemando». Jesús, conociendo sus pensamientos, dijo: «¿Por qué pensáis mal en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir: “Tus pecados te son perdonados”, o decir: “Levántate y anda”?».

La señora Eddy se levantó y anduvo, y más o menos un 0,25 por ciento de sus compatriotas y yo en estos días intentamos levantarnos y andar con ella, levantarnos y andar en la voluntad, que, ella les ha enseñado a creer, es la mente de Dios. Puesto que la ciencia cristiana niega toda evidencia empírica, es, técnicamente, la formulación religiosa más idealista que ha conocido Occidente. Joseph Smith poseía una poderosa imaginación creadora, mientras que Mary Baker Eddy prácticamente carecía de imaginación. Es cierto que

Smith fue lo que W. B. Yeats consideró erróneamente que había sido William Blake, un literalista de su propia imaginación, pero puesto que la señora Eddy negaba completamente lo natural, entonces la imaginación natural también murió en ella. Su doctrina no es literal ni figurativa; es pura voluntad. Su voluntad desempeña la misma labor que la imaginación de Joseph Smith, y nos coloca en un mundo sin color, ni luz, ni sonido.

Stephen Gottschalk concluye extrañamente su apología de la ciencia cristiana con un capítulo que intenta encajar la doctrina de la señora Eddy en lo que él denomina «la orientación pragmática americana». Introduciendo el espíritu de William James, Gottschalk insiste en que la «ciencia cristiana representa, por tanto, la idea de un absoluto que se puede experimentar» (p. 282). Esta notable insistencia conduce a un aserto aún más sorprendente: «Que la nada del mal equivale en la práctica a afirmar que las condiciones de la experiencia hacen que sea posible reducir el mal a la nada en situaciones específicas». Con el mal así erradicado, al menos en la práctica, Gottschalk se envalentona y proclama que la ciencia cristiana ha trascendido el protestantismo:

[...] La señora Eddy afirmaba que el hombre y la Creación, tal como se los entendía en la ciencia cristiana, son la expresión de Dios, de ahí que la creencia en un universo material y en un hombre creados por Dios sea el producto de una concepción radicalmente errónea del verdadero ser. En la ciencia cristiana, por tanto, la Salvación implica la plena demostración del hecho espiritual, y se basa en la comprensión de la verdad del ser en la Ciencia como algo diferenciado de la imagen mortal del ser tal como se presenta a los sentidos físicos. No obstante, el protestantismo acepta como cierta la imagen del hombre y el universo que la señora Eddy declara que es una concepción errónea del ser, comprende la materialidad del hombre como algo natural en él en su estado de criatura, y concibe la salvación como la transformación moral de un hombre caído en lugar de ser la demostración de la perfección inherente al hombre en cuanto que hijo de Dios (pp. 286-287).

Gottschalk, es de presumir que sin saberlo, propone una antigua alternativa gnóstica al cristianismo. Encontrar pragmática y experimental una religión que niega el mundo natural y el hombre y la mujer naturales es haber redefinido lo que es pragmático y lo que es

la experiencia, y haber abandonado a William James de Harvard por Basílides de Alejandría. No obstante, Gottschalk acierta de pleno al comprender que las opiniones de la señora Eddy no pueden ser protestantes. Volvemos a oír la gran fórmula de la Religión Americana: lo que hay de mejor y más antiguo en la señora Eddy no forma parte de la Creación, y la libertad de la señora Eddy, su huida del magnetismo animal malicioso, florecía sólo en total soledad, o en el solipsismo en el que su casi sagrada persona podía ser protegida por unos discípulos que ejercitaban activamente sus mentes como defensa contra los asesinos o discípulos heréticos que amenazaban a la señora Eddy.

En contra del gnosticismo, los seguidores de la señora Eddy suelen afirmar su monismo idealista, su fe apasionada en el único principio real, la mente de Dios. Hay gnosticismos y gnosticismos, y puede que el de la señora Eddy tenga su propio sabor, una especie de *tutti frutti* del espíritu. Una definición demasiado estrecha del gnosticismo subyace en la explicación que nos ofrece Mary Farrell Bednarowski de la afinidad de la ciencia cristiana con la antigua herejía —o de lo que la distingue de ella—, en su *New Religions and the Theological Imagination in America* [*Nuevas religiones y la imaginación teológica en Estados Unidos*], de 1989:

Mientras que el gnosticismo y la cienciología son sistemas dualistas, que postulan la realidad, si no la equivalencia, del espíritu y la materia, la teología de la ciencia cristiana es de naturaleza monista. Si estudiamos la ciencia cristiana no encontramos la idea de un demiurgo que ha creado el mundo material como trampa para la humanidad. Si hay algo depravado en la ciencia cristiana es la mente mortal; pero mente mortal se refiere a una manera falsa de pensar en lugar de a un antagonista cósmico de Dios. Además, el dios de la ciencia cristiana no es un dios radicalmente trascendente, «incognoscible» como el dios del gnosticismo. Tampoco es un dios inmanente (p. 34).

Esto pasa por alto la entidad demiúrgica del magnetismo animal malicioso, aparte de representar erróneamente la desconcertante variedad de formulaciones gnósticas. El Dios de la señora Eddy no es, naturalmente, más trascendente o inmanente que la propia señora Eddy; si el demiurgo de su sistema fue el MAM, entonces el Dios de su ciencia podría llamarse MAB, o «magnetismo animal benigno».



Pues nos acercamos por fin a la esencia de la auténtica originalidad de la señora Eddy como profeta de la Religión Americana. Curar es un acto de la voluntad, y tiene lugar cuando la voluntad está totalmente divorciada de la naturaleza. El arte de curar, la ciencia cristiana, es un gnosticismo que enseña de nuevo la antigua disciplina de cómo separar la mente de la naturaleza. El Dios de la señora Eddy, y no la naturaleza, es nuestro auténtico espejo narcisista. Dios es perfecto y bueno, y también la señora Eddy, en cuanto que reflejo más auténtico, es también buena y perfecta. Cuando nos percibamos a nosotros mismos como hace la señora Eddy, entonces también seremos buenos y perfectos, y estaremos totalmente curados. No seremos mortales, y todos los dolores —ya sean de cabeza o de tripa— desaparecerán. Y al estar libres de enfermedades, seremos libres de prosperar, y así nos volveremos ricos y además inmortales.

La ironía aparece sólo porque la mortalidad y la materialidad afectan a nuestra idea del lenguaje. La señora Eddy, maestra de la ciencia cristiana, tenía considerables problemas con el lenguaje, que está demasiado infectado de molestias empíricas. Al enfrentarse a la perfección, ya sea en Dios o en la señora Eddy, el lector de *Science and Health* es probable que se sienta un poco inacabado. Lo que más caracteriza al Dios de la señora Eddy es su perfecto acabado; Él/Ella o Padre/Madre no tiene nada de incompleto. Lo incompleto surge del pecado, el error, el dolor, la enfermedad, el sufrimiento, la muerte y también en el amor sexual, el humor y las artes. La autora de *Science and Health*, impermeable a la ironía, nos enseña estas verdades con un inamovible fervor que casi no tiene parangón en la crónica de la espiritualidad occidental. La sexualidad, el humor y las artes apenas le interesaban, ni tenían por qué. *Science and Health* es la antítesis del humor o de la buena literatura, al igual que es la antítesis de la pulsión erótica. Más que cualquier versión de la Religión Americana desde los *shakers*, alcanza la perfección eludiendo o negando las realidades y valores del cuerpo humano.

La ciencia cristiana considera que todas las penalidades de la sexualidad humana surgen de nuestra incapacidad para ver que somos seres espirituales en lugar de individuos sexuales. En su capítulo sobre el matrimonio en *Science and Health*, la señora Eddy anhelaba un futuro en el que los niños pudieran engendrarse sin ese revolcarse en la mera materia que es la relación sexual. A menudo, cuando

se lee a la señora Eddy o algo sobre su vida, se tiene la impresión de que para ella había algo especialmente amenazante en el magnetismo animal malicioso. A lo mejor, el MAM es el equivalente en la ciencia cristiana al temible retorno de lo reprimido de Freud. O quizá para la señora Eddy lo físico y lo sexual se han vuelto sinónimos. Puesto que para ella éramos reflejos de Dios, y el propio esplendor de Dios excluía la sexualidad, nuestra sexualidad no podía ser parte de la verdad. Al igual que el cáncer, la guerra, la muerte, para la señora Eddy el sexo no es más que otra ilusión. Un paso más habría llevado a la señora Eddy a la idea religiosa de la Madre Ann Lee, en cuyo caso los adeptos de la ciencia cristiana, al igual que los *shakers*, se extinguirían.

Es posible que esto parezca una explicación poco comprensiva, ya sea de la señora Eddy o de su credo, pero desde luego no es ésa mi intención. Paso a examinar más atentamente a la señora Eddy en acción, por así decir, a fin de analizar más atentamente el auténtico triunfo de la voluntad, o de lo que Blake llamó la voluntad femenina, en su organización y doctrina. Por muy de cerca que lo miremos, el material seguirá siendo igual de estafalario, aunque la fuerza peculiar de la Religión Americana reside en que siempre aparece de manera excesiva y excéntrica en relación a instituciones espirituales más antiguas. Desde luego, la señora Eddy podía llegar a ser singularmente intrépida en sus pronunciamientos:

Ni siquiera las Escrituras nos ofrecían una interpretación directa de la base científica que permitiera demostrar el principio espiritual de curación, hasta que nuestro Padre celestial no creyó llegado el momento, a través de la clave en las Escrituras en la ciencia y la salud, de abrir este «misterio de devoción».

A veces el valor podía ser otra cosa, no fácil de nombrar, como en este desmentido aparentemente modesto:

Nadie puede ocupar el lugar individual de la Virgen María. Nadie puede cumplir la misión individual de Jesús de Nazaret. Nadie puede ocupar el lugar de la autora de *Science and Health*, la descubridora y fundadora de la ciencia cristiana. Todo individuo *debe* llenar su propio hueco en el tiempo y la eternidad.

Los heresiarcas suelen elogiar a sus propios rivales; el cisma engendra cisma, y los cultos se convierten en subcultos. La señora Eddy no tenía razón alguna para temer a los que usurparían su lugar, no tanto la tríada de MAM que formaban Daniel Harrison Spofford, Richard Kennedy, y Edward J. Arens, antiguos discípulos a los que había expulsado, como dos extraordinarias discípulas, la señora Augusta Stetson y la señora Josephine Curtis Woodbury. La señora Woodbury, la figura más llamativa y menos trascendente, se atrevió a desafiar a la señora Eddy en Boston, el hogar de la Madre Iglesia. Famosa por su encanto y dinamismo sexual, la señora Woodbury llegó demasiado lejos en 1890, cuando concibió de manera virginal y tuvo un hijo de nadie más, proclamó, que de sí misma. Aunque la señora Woodbury proclamó que ese milagro había tenido lugar bajo la influencia de las profecías espirituales de la señora Eddy, ésta no pareció muy complacida. La participación de la señora Woodbury en un plan para lanzar a bolsa un «motor de aire» condujo a que la señora Eddy acabara expulsando a esa molesta beldad. La señora Woodbury, en las angustias de la fundadora, pasó a formar parte de aquellos que, día y noche, exudaban magnetismo animal malicioso hacia su hogar y su persona.

La señora Woodbury es un interludio cómico en las sombrías crónicas de la ciencia cristiana. El centro de la historia es la señora Augusta Stetson, que pasó de ser la discípula más apreciada de la señora Eddy a la más temida y rechazada por la fundadora. Edwin Dakin, en su convincente biografía de la señora Eddy, atribuye la ascensión y caída de la talentosa señora Stetson a su intenso amor por la señora Eddy. De hecho, la señora Stetson creyó de principio a fin en la divinidad de la señora Eddy, pues al ser una mística empedernida, era una auténtica entusiasta del movimiento. Dakin cita una carta que la señora Stetson envió a la señora Eddy (1 de noviembre de 1906), un pasaje casi único en los variados éxtasis de la Religión Americana:

Mis discípulos, reunidos hoy en el encuentro anual de su asociación, se unen conmigo para transmitirnos nuestro fiel amor. Reafirmamos nuestra actual y constante lealtad. De manera individual observamos y trabajamos con vosotros, y nos damos cuenta de que también mejoramos con vosotros en proporción a nuestro entendimiento y demostración de vuestras enseñanzas, mediante el precepto y el ejemplo, de la

ley eterna que gobierna y controla todo lo creado. Pues, en esta hora sagrada, desde la comunión monástica en el lugar secreto de lo Más Alto, *vosotros* demostráis la inmortalidad de la vida manifiesta en el hombre individual, y *nosotros* perseguimos la aparición del hombre ideal, hecho a imagen y semejanza de Dios, que nunca desaparecerá y que refleja la presencia, poder y la paz de la mente eterna (Dakin, p. 336).

El *vosotros* y *nosotros* son cursivas de la señora Stetson, que ayudan a recalcar intensamente el auténtico acento del entusiasta. Pero, ay, la señora Stetson no fue salvada del inevitable rechazo que soportaba cualquier persona que se entrometiera en la aureola de la señora Eddy. Como curandera, maestra, organizadora y recaudadora de fondos, la señora Stetson superó a la divina fundadora. Lo que la señora Stetson comprendió, mejor incluso que la señora Eddy, fue una de las verdades centrales de la Religión Americana: la equiparación de pobreza y error, y la creencia de que dicho error traía enfermedad, pecado y muerte. De poderosa voluntad, la señora Stetson superó a otros líderes de la ciencia cristiana en su ejercicio del magnetismo animal malicioso. Al final llegó demasiado lejos al liderar a sus practicantes y «tratar» a la junta directiva de Madre Iglesia de la señora Eddy, con un método de MAM que pretendía eliminarlos de este mundo. Cuando la señora Eddy le retiró sus credenciales, la señora Stetson aceptó de manera suicida su excomunión y siguió adorando la divinidad de la señora Eddy.

Incluso una exposición tan rápida se ve obligada a tocar lo que puede parecer chifladura, pero de nuevo rechazo cualquier intención de ridiculizarlos. La señora Eddy, que llevaba semiinválida toda la vida hasta que la rescató Quimby, parece ser que se volvió paranoica tras la muerte de éste. Pero muchos (quizá casi todos) los genios religiosos son psíquicamente desequilibrados desde una perspectiva laica. El don de la señora Eddy era una poderosa voluntad religiosa, en última instancia la voluntad de negar el principio de realidad o la necesidad de morir. Sus poderes curativos, al igual que los de Quimby, se basaban en lo que también podría llamarse magnetismo animal, ya fuera malicioso o benigno. El afán de la ciencia cristiana, desde la señora Eddy hasta la actualidad, por denunciar y rechazar el mesmerismo es una señal reveladora de que la ciencia cristiana es esencialmente una espiritualización americana tardía del gran charlatán que fue Mesmer. J. H. Van den Berg, en su maravillosa «Introduction to a

Historical Psychology», en *The Changing Nature of Man [La cambiante naturaleza del hombre]*, de 1961, nos ofrece una sutil disquisición sobre «la cambiante naturaleza del milagro»:

Los milagros de nuestro tiempo son milagros sutiles. Al parecer, a Dios sólo se le permite mostrarse tal como las cosas aparecen ante nosotros; no en las cosas mismas. Y está bastante claro por qué. Las cosas han sufrido mucho por el trato de las muchas épocas, y el daño no puede deshacerlo ni siquiera Dios. Y Dios mucho menos, pues el daño es «su» ausencia. Lo único que Dios puede hacer es ponerse «en contraste» con el sustrato de las cosas; puede fingir, y fingiendo puede devolver nuestras mentes a un pasado que fue más glorioso, más real. Un pasado de amable realidad, que toleraba a Dios, y en la que Él entraba y salía (p. 207).

La señora Eddy, quizá imprudentemente, se negaba a creer que «el daño no puede deshacerlo ni siquiera Dios». Pero es que la ciencia cristiana se niega a distinguir entre hombres y mujeres y Dios, el Padre/Madre supremo, aun cuando rechace un Dios antropomórfico, que podía entrar y salir. Pero eso es porque la señora Eddy rechazaba que nosotros podamos entrar y salir. Para ella, nosotros éramos mente divina o no éramos nada. Pienses lo que pienses de las consecuencias humanas y médicas de su insistencia, su audacia sigue siendo impresionante y americana. La mente divina, en la práctica reducida al magnetismo animal, actuaba de manera benevolente para curar la irrealdad de la enfermedad y el dolor. Ampliar dicho poder a la sugestión o al magnetismo animal era abrirlo a esos maliciosos influjos que tanto aterrorizaban a la señora Eddy.

El sueño religioso de América, al igual que sus ensueños laicos, se centra en la libertad y en la victoria, no en la «gran derrota» (tal como la llamó Emerson) del Gólgota, sino en un triunfo de los sentidos y del alma (de nuevo Emerson). La postura de la señora Eddy es una parodia inevitable de nuestro sueño religioso. Su narcisismo es absoluto: «Todo lo que es posible para Dios es posible para el hombre en cuanto *reflejo de Dios*». Y aunque puede que esa posibilidad no haya sido actualizada por Jesús, la actualizó la señora Eddy, según la propia señora Eddy. Las comparaciones que realiza entre Jesús y ella misma suelen darle ventaja, pues su rechazo del cuerpo sobrepasa con mucho cualquier rechazo que ella pueda atribuirle a Él.

De entre los principales cultos americanos, la ciencia cristiana no se exporta de manera tan universal como el mormonismo, los testigos de Jehová, los pentecostales y el adventismo del Séptimo Día. Estos convierten a muchas razas, en muchos idiomas, pero en el extranjero la ciencia cristiana sigue siendo un culto de habla inglesa, que ha recibido el favor de algunos alemanes. ¿Por qué debería ser un fenómeno anglosajón, contrariamente a otras creencias indígenas duraderas? Seguramente esto tiene poco que ver con la intraducibilidad del *Science and Health* de la señora Eddy, que Mark Twain quiso traducir al inglés. Tampoco puede ser que la ciencia cristiana sea algo más americano que el mormonismo o que los baptistas sureños. Parece más bien un fenómeno de clases sociales; las masas rurales y urbanas no se convierten a la ciencia cristiana. Para negar la realidad de la materia y del cuerpo has de ser una persona muy pura, bien alimentada y vestida, con una buena casa, y has de poder acceder fácilmente a la medicina convencional cuando no te alcanze con el magnetismo animal benévolo.

La ciencia cristiana toma como origen la fecha del 23 de agosto de 1879; a partir de ese día se constituyó en Boston la Iglesia de Cristo (científica). La función de la Iglesia, según el *Manual de la Iglesia*, era «conmemorar la palabra y obras de nuestro Maestro, que debería reinstaurar el cristianismo primitivo y su elemento curativo perdido». La búsqueda americana de la Iglesia primitiva es sin duda algo que no tiene fin. Se remonta al primitivismo bíblico puritano y continúa por tendencias similares del metodismo americano y entre los baptistas americanos, hasta sus complejos triunfos en el restauracionismo de los mormones, los primeros pentecostales y en los tres grupos que surgen de los Campbell y Barton Stone: Iglesias de Cristo, Discípulos de Cristo, Iglesias Cristianas Independientes. No obstante, tampoco podemos considerar a la señora Eddy una restauracionista, y su idea del cristianismo primitivo no va más allá de curar por la fe. Ella no busca la «verdadera Antigüedad», ni la «libertad del alma», ni ninguna de las otras metas del protestantismo americano. La señora Eddy, una verdadera americana, se buscaba a sí misma y se encontró, y no ofreció más verdad ni sabiduría que lo que ella misma encarnaba. De hecho, también careció de eso, pues rechazó toda encarnación o personificación. Tenía su voluntad de poder, sobre su propia salud y la de cualquiera que se dirigiera a ella. Pero el lado oscuro de su voluntad tampoco la abandonó. Su vida la guió la volun-

tad de curar a través de su magnetismo animal benevolente, y temió morir a causa del magnetismo animal malicioso de sus discípulos rebeldes o expulsados. Su vida, y su Iglesia ahora menguante, nos enseñan que incluso en Estados Unidos la voluntad sola no basta para crear una fe. La Religión Americana, enérgica y fecunda, sigue floreciendo, pero la ciencia cristiana parece convertirse cada día más en uno de sus epifenómenos.





## EL ADVENTISMO DEL SÉPTIMO DÍA: SALUD, PROFECÍA, Y ELLEN HARMON WHITE

**E**llen Harmon White (1827-1915) recibió una educación metodista en Maine, y es posible que su vocación profética quedara predestinada por una catástrofe que le acaeció a los nueve años. Mientras volvía a casa del colegio, la niña fue alcanzada en la cara por una piedra que le arrojó una niña mayor, y quedó inconsciente. Con la nariz rota y la cara desfigurada, Ellen Harmon sobrevivió al largo trauma posterior y emergió como ejemplificación de la gran máxima de Nietzsche: «Lo que no me destruye me hace más fuerte». Se autoproclamó profeta, y aunque es prácticamente ilegible, sigue siendo la indudable fundadora de una fe americana enormemente original y permanente, a la que en Estados Unidos poco le falta para ser un grupo inversor. Aunque los adventistas del Séptimo Día no coinciden con éstos en su rechazo del patriotismo, comenzaron, al igual que los testigos de Jehová, oponiéndose a la visión americana. Lo que al principio alió las dos sectas fue que ambas se originaron en la gran decepción millerista, pero ahora las dos tienen muy poco en común. La mayor singularidad del adventismo del Séptimo Día es su evolución: de oponerse a la Religión Americana ha pasado a quedar prácticamente absorbida por nuestro chamanismo nacional.

En la actualidad, los adventistas rivalizan con los testigos y con los mormones en las conversiones en el extranjero, mientras que, en nuestro país, esta Iglesia, que antiguamente era racista, ahora se compone cada vez más de afroamericanos e hispanos. Es una curiosa ironía que los más prominentes adventistas del Séptimo Día no sean ya los profetas Ellen White y su otrora discípulo, el doctor John Harvey Kellogg, inventor de los Corn Flakes de Kellogg, sino más bien dos

eminentes cantantes: Little Richard y Prince, al igual que nuestro principal testigo de Jehová es sin duda el descolorido Michael Jackson. El adventismo, contrariamente a los testigos de Jehová, no ha pasado a formar parte de la mitología popular americana, ni nos ha dado creaciones tan imaginativas como los Yonadabs o el magnetismo animal malicioso de la señora Eddy. La opinión pública asocia a los adventistas con el sabbat judío y con una inmensa y benigna organización médica. A veces, de hecho, los adventistas, al igual que los mormones, parecen en peligro de convertirse en otra confesión protestante, o en otra variedad del fundamentalismo. Y sin embargo los adventistas tienen una teología particular, reveladora de una espiritualidad americana muy diferente de cualquier otra.

El estudio más completo del adventismo es el libro de Malcolm Bull y Keith Lockhart *Seeking a Sanctuary [Buscando un santuario]*, de 1989, y nos advierte en contra de cualquier interpretación simplista de las paradojas de esa fe:

El adventismo se había definido como una negación del sueño americano de progreso material y espiritual ilimitado. El milenio no tendría lugar en suelo americano, pues la nación estaba aliada con el diablo, y sus logros estaban condenados a la destrucción. El camino para salvarse y experimentar un milenio celestial era buscar un santuario entre la pandilla de custodios del sabbat que avanzaban hacia la perfección. Desde el principio, el adventismo se presentó como un medio más eficaz para alcanzar los objetivos espirituales que el resto de la sociedad luchaba por obtener. Resulta interesante observar que el adventismo también ha demostrado ser un medio eficaz de conseguir los beneficios materiales y sociales que la mayoría de americanos anhelan. Pero la acelerada movilidad de abajo arriba que los adventistas alcanzan se basa en su desviación de las ideas dominantes. Precisamente porque el adventismo ha creado una red alternativa de escuelas e instituciones es posible subir rápidamente dentro de ellas. La desviación ideológica del adventismo ha resultado una justificación para reproducir las instituciones del Estado. Esto, a su vez, ha resultado una manera de alcanzar más rápidamente el objetivo de prosperidad material. Mediante la negación del sueño americano, el adventismo lo ha convertido en realidad (p. 268).

Podemos recordar que la comunidad oneida se separó principalmente porque Noyes envejeció y no pudo seguir siendo el líder, pero

un factor que también contribuyó fue la habilidad económica del grupo (¡construyendo y vendiendo trampas para animales!), un permanente elemento destructor en las sectas americanas. Lo que Bull y Lockhart ven como exclusivo del adventismo es más bien una repetición americana que abarca a los cuáqueros, los *shakers*, y los creadores del mormonismo moderno. Quizá los nuevos influjos de afroamericanos e hispanos harán regresar a los adventistas a su crítica apocalíptica del sueño americano, pero lo más probable es que el talento adventista para la disciplina, la salud y la organización eleve a sus conversos a la clase media americana. Puede que Bull y Lockhart se equivoquen en su valoración de la singularidad adventista, pero su estudio demuestra de manera concluyente lo poco que sobrevive en la actualidad del primer adventismo. Pero de nuevo, lo mismo se puede decir de los mormones, orgullosos pilares del Partido Republicano en los estados montañosos y en el sur de California. ¿Queda algo de los adventistas que no sea fundamentalismo protestante convencional? En los mormones, su cualidad indómita pervive lo suficiente como para proseguir con su chamanismo americano, ¿pero qué ocurre con los presuntos seguidores de la profeta extasiada Ellen White?

Mientras preparaba este libro he intentado leer a Ellen White con cierta profundidad, aunque sólo lo he logrado a medias. He conseguido acabar *The Great Controversy* [*La gran controversia*], de 1888, pero me he quedado atascado en el volumen que comprende *Gifts* [*Dones*], de 1858-1864 y *Spirit of Prophecy* [*Espíritu de profecía*], de 1870-1884. Es más legible que la señora Eddy o que los autores de la nueva era, pero eso es todo lo que puedo concederle. Bull y Lockhart describen su primer estilo narrativo como «sencillo, pero convincente»; aunque sería más exacto llamarlo «simplista y compulsivo». Al igual que ocurre con la señora Eddy, hay pruebas de autoría múltiple y de plagio generoso, aunque eso no alivia en demasía la confusa sosería de Ellen White. Esta fundadora de una secta americana persistente necesitaba como el pan estudiar literatura religiosa. Por si esto parece un juicio duro, he aquí uno de los pasajes culminantes de *The Great Controversy*, que representa a Ellen White en su momento más inspirado, un momento totalmente central para sus seguidores:

Debe hacerse un examen de los libros de referencia para determinar quién, a través del arrepentimiento del pecado y la fe en Cristo, tie-

ne derecho a los beneficios de su expiación. La purificación del santuario implica por tanto un trabajo de investigación: una labor de juicio. Esta labor debe llevarse a cabo antes del advenimiento de Cristo para redimir a su pueblo; pues cuando Él venga, su recompensa consiste en que Él dará a cada uno según sus obras (p. 322).

«Examen de los libros», «derecho a los beneficios», «una labor de investigación»: aunque Ellen White solía escribir en frecuentes trances y en éxtasis, su dicción sigue fielmente la de un bufete de abogados de Maine. Jesús se nos aparece aquí como el Gran Contable, que lleva a cabo la purificación del templo para que Dios pueda obtener las cifras exactas de arrepentimiento y fe (ventas y beneficios). La gran controversia entre Cristo y Satán comienza a parecer no sólo un gran debate, sino una disputa referente a una contabilidad de partida doble. «¿Quién amaña los libros?», se oirá sobre la tierra, al igual que se oyó en el cielo.

Ninguna fe americana, ni siquiera los testigos de Jehová, tiene una teología tan enrevesada como la del adventismo del Séptimo Día. Lo comento con admiración, no con falta de respeto. Ellen White, aunque limitada en su expresión, poseía una imaginación religiosa extraordinariamente laberíntica, inspirada como estaba en la gran decepción millerista del 22 de octubre de 1844. Tenía diecisiete años, y su pesar por el hecho de que el mundo no se acabara marcó el inicio de sus visiones dos meses después. Esas visiones prosiguieron durante un tercio de siglo, y la media fue de seis por año. Contrariamente a san Pablo y a Joseph Smith, podríamos decir que Ellen White domesticó, incluso convirtió en rutina, sus visiones. Respondían a una apremiante necesidad de los adventistas, que les otorgaron la condición de testimonios. La aceptación de los testimonios, en cuanto inspirados por el Espíritu de la profecía, sigue siendo lo que sella el acceso al adventismo del Séptimo Día, del mismo modo que el mormonismo asigna la misma función a aceptar la autenticidad de las primeras visiones de Joseph Smith, más incluso que la verdad del Libro del Mormón.

Smith fue una personalidad carismática; Ellen White desde luego que no. La mejor biografía que tenemos de ella, *Prophetess of Health* [*Profetisa de la salud*] de Ronald L. Numbers, resulta muy útil, aunque no consigue descifrar el enigma de la autoridad que ha tenido sobre sus seguidores hasta el presente. La mejor hipótesis nos la

ofrecen Bull y Lockhart, a quienes cito con agradecimiento, pero sólo a fin de darle la vuelta:

Contrariamente a Joseph Smith, el profeta mormón, Ellen White no proclamó su revelación ni reunió a un grupo de seguidores; tuvo, más bien, un tipo concreto de experiencia religiosa que llegó a ser aceptada dentro de un grupo ya existente. El ministerio profético de Ellen White fue un aspecto de la experiencia social adventista, no sólo la experiencia psicológica de un único individuo (p. 25).

Uno debe responder observando que los adventistas no gozaron de visiones en grupo; Ellen White poseía una experiencia psicológica tremendamente individual, que repitió unas doscientas veces más o menos. Seguía siendo *su* experiencia, y se hizo colectiva porque los decepcionados necesitaban que su fe en el mundo espiritual se renovara constantemente. Lo que nos quieren decir Bull y Lockhart es que la autoridad de Ellen White era algo que había que concederle, porque ella era inicialmente demasiado tímida para afirmarla por sí misma. Su marido, y su hijo tras la muerte de James White, la afirmó muchas veces en nombre de ella. Pero a ningún lector que haya acabado *The Great Controversy* se le ocurre considerar a Ellen White una mujer insegura. Es una dogmatista infinitamente inflexible, aun cuando el dogma sea muy curioso e idiosincrásico. Su característica fundamental es la insistencia. Es posible que no acabe agotándose, pero tiene el aire de seguir y seguir hasta que la paran, y nunca la paren. Aunque el dogma comenzó como una herencia colectiva y siempre parece presentarse como algo impersonal, se conforma a través de una sensibilidad que no se siente muy cómoda con la naturaleza, ni con Estados Unidos de América de mitad de siglo, ni con la gran época de la Religión Americana, nuestro siglo XIX.

Puesto que el adventismo del Séptimo Día, en esta década de 1990, es una religión muy apegada a este mundo, que se centra en la salud, sigue siendo sorprendente que la teología del movimiento esté tan centrada en un santuario celestial. El mundo no acabó el 22 de octubre de 1844, pero a partir de ese día Jesucristo entró en el Santo de los Santos del cielo y comenzó a borrar nuestros pecados. Si los adventistas iban a utilizar esa visión como testimonio profético contra nuestro Estados Unidos contemporáneo, entonces sería con

algún fin, aunque han dejado de verlo como una crítica de la vida americana en términos de injusticias y amoralidades reales. El sida, el crac y la gente sin hogar no son algo que Cristo consiga limpiar, a pesar de la permanente preocupación de los adventistas por su salud, y, en cierto modo, por la salud del país.

La salud, una obsesión inevitable para Ellen White, se ha convertido en la teología pragmática de los adventistas. A partir de un programa inicial que incluía una marcada preferencia por los Corn Flakes de Kellogg por encima de la masturbación, el afán por la salud adventista se ha convertido en una cruzada médica mundial que ha beneficiado a millones de africanos y asiáticos, y que ha exaltado a los médicos por encima de los pastores en la jerarquía adventista. Podría argüirse que la ventaja de Ellen Harmon White sobre Mary Baker Eddy consiste en la paradoja de que la profetisa adventista ha mejorado la salud del mundo, aunque tan sólo anhelaba el cielo, mientras que los magos de la ciencia cristiana han puesto en peligro la salud de muchos empujándoles con ímpetu hacia la prosperidad material al tiempo que negaban la existencia de la realidad material. No hay que vacilar a la hora de otorgarle la palma a la señora White por encima de la señora Eddy, aunque la señora Eddy tampoco es un modelo de sublimidad religiosa. El adventismo del Séptimo Día, a pesar de su original cruzada en contra de Estados Unidos en el siglo XIX, sigue formando parte de la Religión Americana, nuestra extraordinaria mezcla de cristianismo, orfismo, gnosticismo y nuestro actual chamanismo. El modelo con el que contrastar el adventismo lo ofrecen el mormonismo y el bautismo sureño, nuestra aportación más original y vital a la imaginación religiosa mundial. Pero primero quiero regresar a los extraordinarios rasgos que caracterizan los testimonios espirituales de la señora White, todos ellos consecuencia del esfuerzo de Cristo en la purificación del santuario.

Esa visión no fue originariamente de Ellen White, sino de Hiram Edson, que veló, junto con otros devotos milleristas, durante toda la inconsecuente noche de la gran decepción, el 22 de octubre de 1844, no lejos de Rochester, en el Distrito Encendido de Nueva York. La mañana del 23 de octubre, tras ingerir un desayuno posapocalíptico bastante triste, Edson se metió en un campo de maíz y contempló el cielo que se abría ante él. De manera muy evidente, Edson vio exactamente en qué se había equivocado William Miller. Cristo no había

descendido a limpiar el santuario terrestre, sino que acababa de entrar en «la segunda estancia» del celestial Santo de los Santos. Aunque al propio Miller esto no le pareció muy convincente y siguió decepcionado, Ellen White ayudó a guiar a otros adventistas hacia la visión de Edson. Entre éstos estaba Joseph Bates, un capitán de barco retirado de Massachusetts, que fue pionero entre los adventistas en adoptar el sábado como sabbat, siguiendo el modelo de los baptistas del Séptimo Día. Ellen White, al principio fría ante esa innovación, posteriormente la adoptó como el sello de Dios sobre su movimiento.

Numbers, en su libro *Prophetess of Health*, comenta que mientras un ángel concreto acompañaba siempre a Ellen White en sus trances, la profetisa jamás pronunció el nombre de su guía celestial. La tradición, desde los Apócrifos hasta Joseph Smith pasando por los cabalistas, siempre ha sido muy concreta a la hora de nombrar a los ángeles, pero Ellen White se guardó ese secreto. Este anonimato ayuda a dar un tono especial a sus testimonios, reforzando su extraña impersonalidad. Los paseos de Ellen White por lugares eternos fueron exactamente lo contrario de los de Swedenborg, cuya personalidad grande y extraña informa sobre todo lo que vio. Aquí tenemos la visión que tuvo la señora White de Satanás (reproducida por Numbers, p. 20) como una especie de bribón de mediados de siglo, caído de la respetabilidad de la clase media.

Me fijé sobre todo en esa frente que antaño fue tan noble, que le comenzaba en los ojos. Vi que se había degradado tanto que todas sus buenas cualidades se habían envilecido, desarrollando todos los rasgos malvados. Sus ojos eran astutos, taimados y mostraban una gran penetración. Era de cuerpo robusto, pero la carne le colgaba flácida en las manos y la cara. Mientras le contemplaba, él mantenía la barbilla apoyada en la mano izquierda. Parecía estar sumido en hondos pensamientos. Tenía una sonrisa en la cara que me hizo temblar, tan llena estaba de maldad y de astucia satánica.

«¿Qué clase de astucia?», pregunta uno. «Astucia satánica», le contestan. En toda la espiritualidad americana no hay nada tan desconcertante como los testimonios de Ellen White. Su atractivo, de primera o segunda impresión, es irrecuperable, ni siquiera para los creyentes adventistas. La gran decepción exigió pruebas sobrenaturales de que existía un consuelo, y hubo otras visiones que las ofre-

cieron. Pero a Ellen White le faltaba la imaginación creadora de religiones de Joseph Smith; la audacia y el humor no estaban en su carácter. Otra cosa, terca y compleja, ocupó su lugar y allí sigue, aunque más en el armazón exterior de la teología adventista que como manifestación de lo que podría merecer el nombre de espíritu de profecía. Llamémoslo imperiosa voluntad de salud, una búsqueda de la supervivencia entre todo tipo de decepción, laica y espiritual. Es el ejercicio de esa voluntad, que todavía parpadea entre los adventistas del mundo, lo que hace que su Iglesia sea un culto en lugar de otra confesión protestante evangélica, lo que, en muchos aspectos, ha acabado siendo.

Anthony Hoekema, en *The Four Major Cults* [*Los cuatro cultos principales*], de 1963 (pp. 388-403), cataloga los elementos de la teología adventista que resultan inaceptables para el protestantismo tradicional. Incluyen: el origen de la autoridad ajena a las Sagradas Escrituras de los textos de Ellen White; el no afirmar con rotundidad que sólo la gracia justifica, pues los actos posteriores pueden anular una primera santificación; el Juicio de Investigación, en el que Cristo sopesa los buenos actos y los malos; imponer la marca de la Bestia a los que no observan el sabbat del Séptimo Día; imponer diversas limitaciones a Cristo; el hecho de que la Iglesia adventista juegue un papel único en el Apocalipsis y que represente el residuo que puede salvarse. Es una lista imponente, y Bull y Lockhart no me acaban de convencer cuando, apologistas ellos de la Iglesia adventista, rechazan a Hoekema por tener la estrecha perspectiva de los «evangélicos de la tradición reformada» y ofrecernos así «una imagen de una minoría americana desde la perspectiva de otra». Su otra defensa consiste en insistir en que los adventistas disfrutaban de una «pluralidad de opinión» y no poseen una sola doctrina, sobre todo teniendo un origen tan peculiar:

El adventismo del Séptimo Día no es así un hijo que se ha distanciado de ninguna corriente principal del protestantismo americano, sino el vástago huérfano de una breve relación amorosa entre varios grupos protestantes. Por consiguiente, no existe una sola doctrina ni hecho histórico que separe a los adventistas de la corriente principal. No existe un grupo dominante con el que los adventistas puedan reconciliarse olvidando sus diferencias [...]. La identidad adventista no gira en torno a unas pocas doctrinas que se desvían de la corriente principal [...], sino sobre una historia única y aislada (p. 86).



Excepto la primera frase, esto se puede aplicar con más exactitud a los mormones que a los adventistas. Al igual que los judíos, los mormones son una religión que se ha convertido en un pueblo, pero los adventistas son un pueblo peculiar, los milleristas decepcionados, que se convirtieron en una religión. Puesto que muy pocos adventistas americanos descienden ahora de antepasados milleristas, sólo queda la religión, y Hoekema me parece más exacto en su percepción de que el adventismo del Séptimo Día sigue siendo, en algunos aspectos, escasamente cristiano, en ningún sentido protestante y mucho menos católico. Se trata de una Religión Americana de la salud, cruzada con un sueño posapocalíptico de un fin de los tiempos que nunca será. Examinar la teología adventista es trazar el paso de las profecías de Ellen White desde el Juicio de Investigación del cielo hasta los juicios de investigación de los estetoscopios y las transfusiones de sangre, de cirujanos y enfermeras. Los adventistas compiten ahora con los mormones en sobrevivir a todos los demás americanos, un destino curioso para unos creyentes cuyos precursores no esperaban pasar del 22 de octubre de 1844. Los nuevos conversos al adventismo ahora aprenden una versión un tanto modificada de las doctrinas originales, pero de manera más fundamental aprenden los siete principios que les ayudarán a vivir al menos seis años extras: aire puro, agua pura, nutrición, planificación, reposo, ejercicio y comer con moderación.

Todo esto comenzó con una visión que tuvo Ellen White en 1863, en mitad de nuestra Guerra Civil. La reforma sanitaria había sido una cruzada americana durante todo el siglo XIX, pero Ellen White, a pesar de su invariable mala salud, no fue precoz a la hora de llegar a su punto de énfasis más característico. A lo mejor la guerra le hizo ser más consciente de la importancia religiosa de la salud, aunque es más probable que su persistente aversión por la sexualidad humana le diera esa intuición visionaria de que el sexo, que para ella era un fenómeno insano y antirreligioso, podía llegar a superarse mediante una preocupación por el bienestar físico y espiritual. Sus incidentales referencias al cuerpo como templo de Dios (siguiendo a san Pablo, a considerable distancia) han significado más para un adventista actual que para ella, y no obstante han influido mucho en que los adventistas se abstengan de tomar alcohol, tabaco, drogas, café, té, casi todas las carnes e incluso condimentos fuertes. La señora

White rara vez podía evitar recaer en el pollo frito, aunque con el tiempo se cree que se purificó pasándose al vegetarianismo. Al pensar en Ellen White, uno siempre regresa al misterio central del atractivo que ejercía sobre sus seguidores. Aunque es evidente que no fue una líder carismática ni una escritora inspiradora, y mucho menos una organizadora ni una creadora, no obstante sigue teniendo una presencia mundial. Numbers, aunque es su mejor biógrafo, no acabó de comprender las paradojas de su carrera. Fue una persona buena y amable, y sólo destacó por su tendencia a experimentar visiones, que solían ser bastante sosas. Quiero acabar con una meditación sobre su teología, pues sólo ahí podemos atinar a comprender su fuerza.

Los aspectos más interesantes de la teología adventista sin duda son sus herejías americanas, cuando se las considera desde el punto de vista del protestantismo normativo. Por tanto, dejo aparte todo lo que tienen en común con el fundamentalismo americano contemporáneo, que es considerable, y comienzo con su rechazo absoluto de que nacemos con un alma inmortal. Aunque comparten el dualismo cosmológico de Ellen White, o la gran controversia entre Cristo y Satán, también la siguen al negarse a ver a los individuos como algo que no sea unitario. Sin duda, la pasión de Ellen White por la reforma sanitaria es aquí el principio operativo: cuerpo y alma constituyen una entidad monástica, de manera que el cuerpo queda así protegido de cualquier tipo de devaluación. Este reconfortante rechazo del dualismo cristiano queda mitigado, por desgracia, por la doctrina adventista fundamental del Juicio de Investigación. Desde 1844, Jesucristo ha estado ocupado borrando nuestros pecados, cosa que resulta ser muy distinta a perdonarlos. Los adventistas se separan de los fundamentalistas baptistas sureños, por ejemplo, en que el arrepentimiento y el perdón no son ni provisionales. Puedes morir totalmente arrepentido y aparentemente perdonado, y tu mala influencia puede esgrimirse en contra tuya mucho después de tu muerte. La salvación sólo llegará cuando todos los pecados sean borrados, cosa que ocurre cuando Cristo se los endosa al pobre Satán, el chivo expiatorio universal, después de lo cual Cristo volverá a descender a la tierra, como se esperaba que hiciera inicialmente el 22 de octubre de 1844.

No se me ocurre ninguna otra doctrina americana, ni siquiera entre los testigos de Jehová, que asigne un papel tan crucial a Satán. Si ese espíritu maligno se borrara de manera prematura, entonces

para los adventistas del Séptimo Día no habría salvación. El Jesús de Ellen White es más un abogado defensor de la raza humana que el portador de la expiación. En una descabellada literalización de los rituales del Levítico, la necesidad de la expiación cristiana se desvanece. Satán, a regañadientes desde luego, carga con los pecados del mundo, y así lo que se nos ofrece es, en realidad, una expiación satánica. Quizá ésta sea la venganza definitiva de todos los que sufrieron la gran decepción millerista de 1844. Las impenitentes frustraciones de Ellen White son por fin dejadas de lado a expensas del chivo expiatorio definitivo. Aunque Ellen White fue una persona afable, hay algo peligrosamente antipático en esta doctrina, y no hace falta ser teólogo cristiano para observar que es muy poco cristiana. En la práctica, la naturaleza delegada de la expiación ha pasado de Cristo a Satán, con algunas consecuencias psicológicas bastante sombrías en los creyentes adventistas. Podemos citar al novelista afroamericano Richard Wright, que en su elocuente autobiografía *Chico negro*\* evoca su temor infantil hacia

un Evangelio abarrotado de imágenes de enormes lagos de fuego eterno, de mares que desaparecían, de valles de huesos secos, del sol quemando hasta dejar cenizas, de la luna convirtiéndose en sangre [...], una salvación repleta de animales fantásticos con muchas cabezas y cuernos y ojos y pies.

Un chivo expiatorio satánico conduce a horribles figuraciones del fin de los tiempos, superadas sólo por las feas especulaciones de los testigos de Jehová. Si enseñas a los niños que si no guardan el sabbat del Séptimo Día acabarán con la marca de la Bestia, entonces corres el peligro de que los chivos expiatorios sean los niños. El adventismo oficial evita ahora este problema afirmando que sólo estarán perdidos aquellos que no guarden el verdadero sabbat justo antes del regreso de Cristo, pero a menudo los adventistas no captan esta sutil distinción. En cuanto «Iglesia residual», el adventismo está sometido a ese orgullo de los marginales que ni siquiera su alianza con los fundamentalistas ha alterado mucho, y que comparten con los testigos de Jehová. Por desgracia, la visión de las últimas cosas del

---

\* Madrid, Grupo Unisón Producciones, 2007. [Edición citada: *Black boy*, 1945].

adventismo es sorprendentemente parecida a la de los testigos de Jehová, quizá debido a sus orígenes comunes milleristas. Al igual que los feroces anabaptistas del siglo XVI, los adventistas y los testigos mantienen que hay un «sueño del alma» después de que el cuerpo y el alma mueran juntos. Entre la muerte y la Resurrección, permanecemos inconscientes, y si no nos salvan, entonces nos levantamos sólo para quedar aniquilados para siempre. Hay un afán de masacre y goce sádico considerablemente menor en el Apocalipsis adventista que en los relatos de los testigos, pero hasta el momento presente, el aspecto de la reforma de la salud del adventismo parece bastante más difícil de reconciliar con las visiones aún bastante inhumanas del fin de los tiempos de Ellen White y sus seguidores.

Bull y Lockhart prueban escuetamente tales conclusiones:

En el mundo de posguerra, el segundo advenimiento se ha vuelto más distante, y se ha hecho necesaria una modificación doctrinal para aquellos creyentes cuya esperanza de ascensión al cielo es menos vital que para sus antepasados (p. 90).

«Menos vital» es, desde luego, la expresión fundamental de esta frase. Al igual que los mormones, aunque a una escala menor, los adventistas de estirpe más antigua han alcanzado una respetabilidad de clase media-alta, pero la fe que describen Bull y Lockhart menguará hasta convertirse en una secta puramente médica si tal «modificación doctrinal» va mucho más allá. La paradoja esencial de la profética Ellen White no puede resolverse asimilándose al desierto fundamentalista de la moralidad de clase media. O bien el adventismo regresa a su versión del chamanismo como rama de la Religión Americana o desaparecerá de entre nosotros como un inmenso legado médico. La ironía definitiva del residuo millerista es que pueda sobrevivir, ya sea en nuestro país o en el extranjero, sólo a través de los anhelos apocalípticos de africanos y asiáticos, cuyo celo y entusiasmo son el último eco de la voz paciente y pertinaz de Ellen White.

## TESTIGOS DE JEHOVÁ: CONTRA LA RELIGIÓN AMERICANA

Cualquier fe nacional está destinada a dar nacimiento a su antítesis, y la de la nuestra es ese fenómeno especialmente severo de los testigos de Jehová. Como secta, sólo podían haberse originado en Estados Unidos, y de hecho representan el probable recrudecimiento final del adventismo americano del siglo XIX. El fiasco millerista de 1843-1844, cuando no tuvo lugar el fin del mundo, condujo al adventismo del Séptimo Día de Ellen Harmon, que hemos visto como una versión positiva de la Religión Americana, a pesar de sus orígenes. Pero los testigos de Jehová, surgiendo de la misma fuente, fueron y siguen siendo un movimiento por completo distinto, que disiente de manera violenta de todo lo que es claramente americano, ya sea en el Gobierno, en la religión o en cuestiones económicas. Todo esto es atribuido a Satán y dejado de lado, al tiempo que los testigos aguardan el fin de todas las cosas.

Los testigos de Jehová son hijos de Charles Taze Russell (1852-1916), que había pasado por el presbiterianismo y el congregacionalismo, pero que sólo se encontró a sí mismo al toparse cara a cara con la prédica adventista. Convencido de que el segundo advenimiento sería espiritual más que carnal, Russell abandonó a los adventistas y profetizó que habría un periodo de cosecha de cuarenta años que iría desde 1874 hasta 1914, tras el cual acabaría la época gentil. El mundo no acabó en 1914, pero sí comenzó la Primera Guerra Mundial, que salvó el movimiento. Russell, un impostor bastante descarado, tampoco pretendía, no obstante, tiranizar a sus compañeros estudiosos de la Biblia (como se llamaban entonces). A su muerte, en 1916, el movimiento pasó a su asesor legal, Joseph F. Rutherford, una especie de Tamerlán milenarista, que mandó desde 1917 hasta 1938. Hoy hay

unos tres millones de testigos en nuestro país y en todo el mundo, al menos, sin contar los adeptos periféricos, que son casi otros tantos. Contrariamente a los mormones, los adventistas del Séptimo Día y muchos pentecostalistas y fundamentalistas, los testigos siguen esperando convencidos el inminente fin de los tiempos. Con la inminencia de la llegada del año 2000, es improbable que pierdan su brío, a pesar de su permanente credulidad a la hora de fechar el Apocalipsis.

El Jehová de los testigos es una majestad solitaria, más que la primera persona de la Trinidad; en contraste con él, Jesús es un dios, pero no Dios. Y aunque Jehová es el Padre universal, para nosotros y para Jesús, no es un padre especialmente cariñoso. El poder, no el amor, es siempre su auténtico atributo. Lo que busca este Jehová es supremacía, y un reconocimiento universal de su dominio. El Jehová de los testigos se parece enormemente al Jehová que los antiguos gnósticos satirizaron y combatieron, pero allí donde los gnósticos disientían, los testigos veneran. Lo que más desea este Jehová es su definitiva victoria en Armagedón, a fin de que su nombre se instaure para siempre. La misión de Cristo no es tanto redimir a la humanidad como ayudar a celebrar y vindicar el poder de Jehová. El poder de Jehová es la preocupación obsesiva de los testigos. Tan intensa es la exaltación del poder en los textos de los testigos, que he de calificarla de patológica. Mediante el criterio que he propuesto para la crítica religiosa, los testigos de Jehová son sin duda el movimiento más ambiguo de nuestras fes indígenas. Encontrar su espiritualidad irreductible es una aventura desesperante. Los textos de la señora Eddy necesitan traducción para tener coherencia, pero sólo ofenden nuestra concepción de la realidad. Los textos de Russell y Rutherford ofenden cualquier idea de la dignidad humana, suponiendo que ésta exista. Proponen un fascismo teocrático que no queda mitigado por el hecho de que se encargue de la dictadura un tirano al que llaman Jehová.

¿Por qué entonces surgen en Estados Unidos los testigos de Jehová? ¿Y por qué conservan una aureola tan inequívocamente americana? Este culto milenarista, el más extremo de todos, tenía que surgir de la nación más apocalíptica de todas, y nuestro país sigue viéndose a sí mismo como el redentor del mundo. Los testigos, virulentamente antipatrióticos, tan sólo eliminaron a América del milenarismo americano. Ahlstrom propone a los testigos como el mejor ejemplo de lo que denomina «adventismo radical». Para los

testigos, el fin de los tiempos ya llegó, en 1975, cuando se completaron los seis mil años de existencia humana, pero tan radical es su adventismo que siguen albergando esperanza, aunque a lo que ellos llaman esperanza nosotros le daríamos otro nombre. Esto no es depreciar la fe en «el éxtasis» de muchos fundamentalistas americanos, sino sugerir más bien que, para los testigos de Jehová, el éxtasis no tiene por qué ser necesariamente un éxtasis para todos.

Las complejidades de la aritmética apocalíptica son demasiado abstrusas para las alas de la inteligencia; y la mente se arruga ante ellas. Aun cuando estuviera dispuesto a exponer este aspecto de los testigos de Jehová, serían inevitables las malinterpretaciones, pues el movimiento no ha contado un relato y sólo uno acerca de estas cuestiones. Resulta pertinente que el mejor libro sobre el tema, el de M. James Penson (1985), se subtitule *Apocalypse Delayed* [*Apocalipsis aplazado*]. Casi todos nosotros opinamos sin duda que un Apocalipsis aplazado es el mejor que puede haber, pero, sólo por el bien de la teoría, los testigos no estarían de acuerdo. Las decepciones del movimiento comenzaron en 1878, y se han repetido regularmente hasta la extraordinaria decepción de 1975. El inminente cambio queda por siempre inminente, y los testigos no tienen exactamente el temperamento del rabino del proverbio, que se halla plantando una flor cuando un excitado discípulo le cuenta que el Mesías ha venido. Como es un sabio, el rabino acaba de plantar la flor antes de ir a comprobar la noticia. Los testigos de Jehová son todo lo contrario del más judío de todos los escritores, Franz Kafka:

El Mesías sólo vendrá cuando ya no sea necesario; vendrá sólo el día después de su llegada; vendrá no sólo el último día, sino el ultimísimo día.

Kafka sigue plantando la flor; los testigos de Jehová ahora creen que la existencia humana acabó en 1975. De nuevo, no hay nada en este libro que pretenda desacreditar ni siquiera a la más extravagante de las creencias religiosas americanas. La noche antes de escribir estas páginas (13 de marzo de 1991), entré en la cocina de mi casa de New Haven, puse la tele para pasar el rato, y me divertí encontrarme en medio de una discusión clerical acerca de la relación exacta entre las repercusiones de la guerra del Golfo Pérsico y los textos del Libro de Daniel y el Apocalipsis. El reverendo Pat Robertson y unos cléri-

gos invitados valoraban la caída de Babilonia (Sadam Husein) en términos de aritmética sacra. Muchos millones de americanos, de confesiones variadas, han estado esperando el Armagedón, y siguen esperándolo, en forma de ataque árabe-ruso al Estado de Israel. Confiar en la infalibilidad bíblica ha de tener sus consecuencias, y los testigos de Jehová siguen siendo el ala más extrema de un hábito mental que resulta predominante en un gran porcentaje de americanos. Lo que hace diferentes a los testigos de Jehová no son sus esperanzas de destrucción, sino su odio violento hacia lo que será destruido, a saber: nuestro país, nuestro mundo, nuestro planeta común. La pasión destructora puede ser una pasión creadora, como repetía el anarquista Bakunin, pero en los testigos no crea nada. En la existencia no hay ningún elemento positivo que los testigos quieran salvar; desean vernos desaparecer a todos, y lo más deprisa posible.

Considerar a los testigos de Jehová en el aquí y ahora ha de ser ineludiblemente una experiencia intelectual un tanto penosa. El anti-intelectualismo, entre los milenaristas y los que se toman la Biblia literalmente, es un fenómeno recurrente, pero ningún otro movimiento religioso americano ha estado tan pragmáticamente en contra de su intelecto como los testigos de Jehová. El ala mayoritaria fundamentalista de la Convención Baptista Sureña es devota de la razón pura en comparación con los testigos de Jehová. El desdén hacia el intelecto o el conocimiento desde la perspectiva de la infalibilidad bíblica es algo muy distinto de odiar la mente, un odio que sobrepasa incluso la aversión de los testigos por el Gobierno, todas las demás religiones y los negocios. Es posible que el movimiento más teocrático de América esté destinado a temer y odiar la inteligencia. También se podría conjeturar que la desilusión por un Apocalipsis perpetuamente aplazado impide que los testigos se den cuenta de sus contradicciones. Pero sospecho que el verdadero origen de la agresividad y la hostilidad de los testigos de Jehová ha de encontrarse en su texto preferido, el Apocalipsis de san Juan el Divino. La influencia del Apocalipsis siempre ha sido desproporcionada en relación a su fuerza literaria o a su valor espiritual. Aunque ha influido en los poetas más poderosos, desde Dante y Spenser hasta Blake y Shelley, pasando por Milton, también ha seducido a todos los charlatanes y chiflados americanos de todas las épocas hasta el momento actual. El Apocalipsis de san Juan, una obra escabrosa y muy mal escrita originalmente, fue justamente denominada por



Northrop Frye una «pesadilla de angustia y triunfo». Es una pesadilla de libro: carece de sabiduría, bondad, amabilidad o afecto de ningún tipo. D. H. Lawrence lo juzgó cáusticamente: «El Apocalipsis no adora el poder. Quiere asesinar al poderoso, hacerse con el propio poder, el alfeñique». Ahí, en mi opinión, está el núcleo de las aspiraciones de los testigos de Jehová. Al igual que el libro que estudian de manera incesante, también desean asesinar al poderoso: en las iglesias, en el Gobierno, en el comercio. Su necesidad psíquica es lo que Lawrence asocia con Juan de Patmos, arquetipo de todos los pálidos sacerdotes del resentimiento. Los testigos de Jehová, intelectualmente débiles, espiritualmente vacíos, sueñan con hacerse con el poder para compartir la majestad del Gran Teócrata, Jehová.

Las doctrinas principales de estos movimientos religiosos tan apocalípticos son escasas y rudimentarias, y no se puede decir que constituyan una teología, que después de todo exige pensamiento y cierto esfuerzo para resolver contradicciones. El dogma central, según Penton en *Apocalypse Delayed* es el del «siervo fiel y prudente», que es siempre el teócrata reinante, el más papista que el Papa de los testigos de Jehová. El presidente de la sociedad Atalaya, por darle su título formal, es el intérprete autorizado de la Biblia, que el testigo individual desde luego no es libre de leer por sí mismo. El testigo tampoco es libre de preguntar por qué el éxtasis se aplaza continuamente. Russell lo profetizó la primera vez para 1878, luego para 1881, y luego para 1914. Rutherford dijo que el año sería 1925; y a partir de 1965 Atalaya apuntó hacia 1975. Desde entonces ningún año sublime ha reemplazado a 1975, y quizá no se aventure ningún otro hasta que no rochemos el 2000. Una de las funciones del siervo fiel y prudente es acallar estas especulaciones, presumiblemente hasta que el poderoso esclavo avance algo más en la revelación. Una dificultad relacionada, y sobre la que también sólo puede cavar la autoridad, es la mismísima identidad de los fieles. El dogma de los testigos une Mateo 24:45, donde Jesús habla del «siervo fiel y prudente, a quien el Señor puso al frente de su servidumbre para darle la comida a su tiempo», y el Apocalipsis 7:4-8 y 14:1-3, donde se nos dice que el redimido Israel cuenta con exactamente ciento cuarenta y cuatro mil almas, o sea, doce mil de cada una de las doce tribus. Parecería que esto sólo ha de permitir la existencia de ciento cuarenta y cuatro mil testigos de Jehová, y excluye a varios millones de devotos. Russell había identificado a sus primeros segui-

dores como el núcleo de los ciento cuarenta y cuatro mil reyes sacerdotes que servirían a Jesucristo a lo largo del milenio, al tiempo que insistía en que el grueso de la humanidad resucitaría en un paraíso terrenal reinstaurado. Los posteriores profetas de la Atalaya habían señalado una tercera muchedumbre, la «gran multitud» del Apocalipsis 7:9, cuya actitud resultaría aún menos gloriosa. Ésos serían las ovejas de Mateo 25:31-46, que serían separadas de la maldita y cuarta muchedumbre o «cabritos». El presidente Rutherford, en su más pintoresca intuición, descubrió el prototipo de las «ovejas» en Yonadab, hijo de Rekab, que ayudó a Jehú de Israel en la purga de los sacerdotes baalitas de Jezabel (Libro Segundo de los Reyes 10:15). En 1935, Rutherford puso en marcha la empresa misionera aún vigente de los testigos aduciendo que la «gran multitud», todas las clases de «ovejas», eran «Yonadabs» que vivirían por siempre en este mundo en recompensa por haber obedecido a la sociedad Atalaya. Puesto que Rutherford también proclamó en 1935 que la totalidad de las ciento cuarenta y cuatro mil almas sagradas ya habían sido elegidas, de manera que sólo se permitirían unas pocas «sustituciones» para aquellos que hubieran apostatado, parecía ser que la mayoría de Yonadabs quedaban por siempre relegados a una especie de condición secundaria. En la práctica, sin embargo, los testigos han sido muy astutos, y a día de hoy es mucho mejor ser un Yonadab que uno de los elegidos. Hasta 1973, los líderes del movimiento confiaban en que el «resto» de los elegidos menguarían a medida que Armagedón se acercara. Pero desde 1973 a 1975, muchos nuevos conversos proclamaron que habían sido invitados a la cena del Señor con los «ungidos» elegidos; ¡evidentemente los que reclamaban ese privilegio eran más de los místicos ciento cuarenta y cuatro mil! La reacción pragmática de la sociedad ha consistido en mostrar su desagrado hacia cualquier testigo que todavía no fuera viejo y afirmara haber sido elegido. De este modo, un converso al movimiento es bien recibido si es un Yonadab, y casi mantenido en el ostracismo si es uno de los elegidos, por intensa que pueda ser su convicción mística.

Las enseñanzas de Atalaya afirman que la selección de los elegidos comenzó en Pentecostés, de manera que la mayor parte de la congregación había sido elegida y había muerto, y desde 1918 en adelante había ascendido a la vida celestial. De este modo, sólo un resto de «herederos del reino», ahora no más de nueve mil, viven

hoy entre nosotros. La gran multitud de Yonadabs no forma parte realmente de la Nueva Alianza de Cristo, por lo que no tiene mediador. Así pues, no están santificados, ni por tanto justificados por la fe, y sólo lo estarán después de que el advenimiento de Armagedón haya traído el milenio del Reino de Cristo sobre la Tierra. Durante esos mil años, los fieles y afortunados Yonadabs soportarán dos importantes pruebas de Satán y sus legiones. Si las pasan, quedarán salvados, justificando así, finalmente, lo que podría calificarse de lema pragmático de los testigos de Jehová: «¡No te enorgullezcas de ser uno de los ciento cuarenta y cuatro mil; alégrate de ser un Yonadab!». Puesto que, de todos modos, la existencia humana acabó en 1975, todos somos póstumos, y ser un Yonadab es desde luego un paso que nos aparta de ser una especie de fantasma.

Aventuro que los Yonadabs son para los testigos de Jehová lo que el magnetismo animal malicioso es para la ciencia cristiana: una soberbia contribución a la mitología americana, ambos producto de la imaginación, como todo lo que encontramos en Herman Melville o en Thomas Pynchon. Un breve esquema de la actual cronología de la sociedad Atalaya es otra sólida argumentación de la imaginación mítica:

- 607 a. C. Caída de Jerusalén y comienzo del Tiempo de los Gentiles.
- 455 a. C. Decreto de reconstrucción de los muros de Jerusalén y comienzo de las setenta semanas de Daniel 9:24.
- 29 d. C. Bautismo de Cristo.
- 36 d. C. Fin de las setenta semanas de Daniel.
- 1914 d. C. Fin de los Tiempos de los Gentiles e inicio del Tiempo del Fin.
- 1918 d. C. Venida de Cristo a su templo para el Juicio.
- 1919 d. C. Caída de Babilonia la Grande y nacimiento de la Nueva Nación de los testigos de Jehová.
- 1975 d. C. Fin de los seis mil años de la existencia humana.

Daniel 9:24 es una proclamación del ángel Gabriel, en el sentido de que setenta semanas serán suficientes para restaurar Jerusalén. En la tradición de los testigos, las setenta semanas se extienden desde el año 455 a. C. hasta el 36 d. C., lo que son cuatrocientos noventa y un años, un número difícilmente divisible entre setenta. Pero nadie, ni siquiera los importantes teócratas de la sociedad Atalaya,

acaban de comprender del todo la cronología de los testigos. No son las fechas, ni siquiera las pautas de esa cronología lo que parece importar, sino la idea misma de una cronología. La concreción de los números parece reportarles un gran consuelo a los milenaristas; transmiten la ilusión de poder o conocimiento, y constituyen un escudo contra la realidad. Ninguna otra secta ha sido tan aficionada a las matemáticas místicas de la ciudad celestial, ni ha satisfecho tanto el apetito americano por supuestos hechos. Que no haya fechas inmutables, ni siquiera doctrinas inmutables, no parece importar a la mayoría de testigos. Hay algo no carente de imaginación, aun cuando sea un poco chiflado, en la capacidad del movimiento por asimilar cambios en la doctrina. Se podría pensar que la Resurrección de los muertos sería un hecho lo bastante crucial como para alimentar alguna esperanza, pero nadie pasaría una pregunta de examen que fuera: «Da una explicación histórica de lo que piensan los testigos de Jehová acerca de la Resurrección de los muertos». Russell sostenía que los ciento cuarenta y cuatro mil elegidos resucitarían en el cielo para ser inmortales en 1878, una fecha que luego pasó a ser 1918. En cuanto a la gran multitud de Yonadabs, Russell añadió que también resucitarían, pero en una época secundaria. Entonces, por fin, todos volverían a la vida durante el milenio, sobre todo los «antiguos personajes ilustres» del Viejo y el Nuevo Testamento. Pero en los tempestuosos años veinte americanos, Rutherford se lo volvió a pensar, y comenzó a resucitar a los personajes ilustres incluso antes que a los santificados ciento cuarenta y cuatro mil. A mediados de los años treinta, una época más sombría, Rutherford negó que los antiguos hombres de fe, y mucho menos los pecadores, fueran a regresar jamás. Sólo los santos y los Yonadabs podrían volver a vivir. En 1950, un teócrata posterior, Frederick Franz, en sus cavilaciones sobre Armagedón, decidió que los devotos de los viejos tiempos podrían resucitar una vez se hubiera librado la gran batalla. Cuando la década de los sesenta trajo la contracultura, el movimiento reaccionó dando preferencia a los antiguos pecadores sobre los contemporáneos. Los que murieron en Sodoma resucitarían, pero todos los clérigos de Estados Unidos fueron enviados a la Gehena\* por toda la eternidad.

---

\* En los Evangelios sinópticos, *Gehena* sirve para nombrar lo contrario a la vida en el Reino prometido. (*N. del T.*)

La manifiesta permanencia de los testigos de Jehová en cuanto que movimiento nos lleva de nuevo a uno de los intereses constantes de este libro: ¿qué verdades acerca de América y de los americanos dan lugar a tan extraordinarias sectas, y qué sostiene, aquí y en el extranjero, una visión tan inhumana como la de Russell, Rutherford y sus herederos? El hecho supremo de los testigos de Jehová es que están en contra de la Religión Americana, y se esfuerzan por ensanchar la distancia entre el Jehová «Teócrata entre teócratas» que mora en el cielo y sus súbditos americanos. El Dios de Joseph Smith y Brigham Young fue un hombre exaltado que se elevó al cielo a sí mismo, mientras que la señora Eddy participaba tan profundamente en la mente divina que tuvo que leer su propia voluntad para conocer la de Dios. Los baptistas sureños experimentan una soledad mística, a solas en el jardín con Jesús, mientras que los pentecostales pueden ser totalmente poseídos por el paráclito que desciende. Los adventistas del Séptimo Día, al igual que los *shakers* antes que ellos, participan de los éxtasis de las mujeres que estuvieron a punto de ser Cristos femeninos, y casi todos los fundamentalistas americanos sienten una intuición de la divinidad mediante su experiencia del segundo nacimiento. Sólo los testigos disienten, y mantienen la terriblemente modesta esperanza de que aún se los pueda considerar siervos fieles y prudentes de un Jehová ya embriagado de su propia majestad.

Como miembros de la opinión pública, vemos a los testigos con cierta vergüenza, pues parece que ofendan muchas de las justificadas normas de la sociedad americana. Su rechazo del patriotismo ofende principalmente en época de guerra; en tiempo de paz no parece ser más molesto que su reputado rechazo a celebrar los cumpleaños, ni siquiera cuando los niños son pequeños. Mucho más seria es su inflexible posición en contra de las transfusiones de sangre, pues en nombre de una vida santificadora, a menudo, en la práctica, abrazan la muerte. Su principal rencor lo guardan contra el Estado, la Iglesia, el mercado, la universidad y todas las demás instituciones de nuestras vidas. Si lo hicieran en nombre de alguna esperanza humanizadora, para mitigar aunque fuera un poco la crueldad de nuestros corazones, entonces podríamos considerarlos profetas confusos, inocentes, de un reduccionismo literal. Por desgracia, su crítica de Estados Unidos es la más floja que jamás se nos ha ofrecido. Nos convertirían en una nación de Yonadabs, de asesinos santificados que matarían a los sacerdotes de Baal, a saber: los sacerdotes católicos, los pastores

protestantes, los rabinos judíos y todos los maestros sectarios de alguna espiritualidad. Son los grandes odiadores que temía D. H. Lawrence, los amantes del Apocalipsis por sí mismo.

No obstante, qué soberbio logro imaginativo si en lugar de ser una realidad americana fueran una ficción americana. Ni siquiera nuestros escritores más apocalípticos podrían haber concebido a Russell, Rutherford o a sus seguidores. Si todo el movimiento lo hubieran creado en sus textos Herman Melville, Nathanael West o Thomas Pynchon, no encontraríamos invención más grandiosa en esos sombríos visionarios de nuestra cultura. Mark Twain se sentía sinceramente escandalizado por el terco rechazo de la realidad de la muerte que profesaba la señora Eddy, no obstante, y a un nivel reprimido, es posible que ella también lo indignara por no haberla inventado él, a pesar de su talento satírico. Lo que resulta humanamente ofensivo en las doctrinas de los testigos de Jehová en lo que es la pura y simple realidad, se transformaría por completo si se tratara de ficciones edificantes. Pondré a prueba esta fórmula ofreciendo una simple paráfrasis, todo lo exacta que pueda, de los relatos de los testigos de su suceso preferido, la batalla de Armagedón. Lo que Sadam Husein nos escamoteó, la «madre de todas las batallas», nos lo prometen los testigos.

Nathan Knorr, el teócrata que estaba al frente de la Asamblea de Testigos del Yankee Stadium en 1953, afirmó que Armagedón sería el peor suceso en la historia del hombre. Es evidente que lo dijo con entusiasmo, y yo diría que la cualidad más característica de los testigos de Jehová es la exaltación con que contemplan las últimas cosas. Comencemos a explicar este entusiasmo examinando primero su fuente textual básica, el Apocalipsis 16:14-16, que nos cuenta lo menos posible de Armagedón:

Son espíritus de demonios, que realizan señales y van donde los reyes de todo el mundo para convocarlos a la gran batalla del gran día del Dios todopoderoso. (Mira que vengo como ladrón. Dichoso el que esté en vela y conserve sus vestidos, para no andar desnudo y que se vean sus vergüenzas). Los convocaron en el lugar llamado en hebreo Armagedón.

Esta leve base es el cimiento sobre el que los testigos elaboran su compleja mitología de Armagedón, que ven como la crucial batalla de Jehová contra todo, lo natural y lo sobrenatural, que se le opone.

El relato literario más distinguido de un combate remotamente semejante es la imagen de John Milton de la guerra de los cielos en el paraíso perdido. Todo lo que tienen en común Milton y los sectarios antiintelectuales y antiliterarios es el papel de Jesucristo como comandante en jefe de las legiones de Jehová contra las de Satán. Armagedón, para los testigos, sigue siendo su singular vínculo con la Primera Guerra Mundial, pues consideran que la primera contienda entre Cristo y Satán tuvo lugar entre 1914 y 1918. La segunda y decisiva batalla será Armagedón (aunque no será la última), y los que mueran en ella no volverán a levantarse en el milenio. Pero a los testigos —tanto los elegidos como los Yonadabs— se les promete que no morirán en el Armagedón. En cuanto al Armagedón propiamente dicho, el conflicto no será entre Estados Unidos y Rusia, ni entre Estados Unidos e Irak, ni será una confrontación nuclear a escala mundial. Más bien tendremos a todas las naciones (pues son todas de Satán) luchando contra los testigos en todas partes, en una fecha no muy distante, pero deliciosamente inconcreta. En 1952, los testigos afirmaron que sería dentro de una generación, y en 1958 insistían en que muchos de los que estaban con vida en 1914 seguirían vivos en Armagedón. Puesto que de eso hace setenta y siete años (mientras escribo), Armagedón no puede aplazarse mucho más.

Cuando sea, todos nos encontraremos en Armagedón, que estará allí donde tú estés. ¿Y qué veremos? Si somos testigos o miembros del Nuevo Israel, nos veremos ampliamente superados: unos cuantos miles de los ciento cuarenta y cuatro mil místicos que aún siguen aquí y un par de millones de los mansos Yonadabs se enfrentarán a Naciones Unidas, a todas las falsas religiones del mundo y a millones de cabritos, casi todos humanos. Pero no importa que seamos tan pocos, porque de todas maneras tampoco lucharemos. Cristo y los ejércitos invisibles lucharán por nosotros, ayudados por todo el arsenal de Jehová: incendios forestales, riadas, avalanchas, terremotos, granizadas, grandes vientos y terribles plagas. Contra esto, Satán y Naciones Unidas (incluidas las fuerzas armadas americanas) tan sólo contarán con una mezcla pobre, aunque sublimemente anacrónica, de lanzas y bombas de hidrógeno, gas venenoso, y arcos y flechas. Pero ya sea quemados vivos o ensartados, unos dos millones de cabritos serán masacrados, incluyendo a todos los intelectuales.

No obstante, los supervivientes —santos y Yonadabs por igual— se enfrentarán a una espeluznante tarea tras la masacre. Deberán

recoger los huesos de todos los muertos, y luego convertir unas cuantas espadas en rejas de arado para utilizarlas en el milenio. En cuanto a Satán y sus principales demonios, sobrevivirán a la carnicería, pero Cristo los arrojará a un conveniente abismo, un lugar de no existencia donde residirán pasivamente hasta que se les vuelva a necesitar para atormentar y poner a prueba a los Yonadabs. En la tierra restaurada del milenio, nadie volverá a morir, y el Juicio Final no se basará en lo bueno y en lo malo hecho en esta vida, en el aquí y ahora, sino sólo en lo que uno haga en el milenio. La última batalla de Satán consistirá en tentar a todo el mundo al final del milenio. Los que le sigan serán consignados por Jehová a un gran lago de azufre en llamas, donde serán aniquilados para siempre con Satán. Pero los obedientes de Jehová permanecerán para siempre en una tierra eternamente paradisiaca. Y así toca a su fin el relato tal como lo cuentan los discípulos de Russell y Rutherford.

He omitido gran cantidad de detalles, pero no alteran demasiado el modelo. ¿Qué podemos hacer el resto de la humanidad con esta narración? Escabrosa y cruel, parece muy poca cosa cuando se la compara con los elementos apocalípticos del primer mormonismo o incluso con los anhelos escatológicos del adventismo del Séptimo Día. Aunque entre los fundamentalistas americanos se dan en la actualidad algunas descripciones apocalípticas igualmente brutales, no conozco ninguna tan inhumana como los relatos de los testigos de Jehová del fin de los tiempos. Hay algo especialmente infantil en estos anhelos de Atalaya: me recuerdan por qué a los niños muy pequeños no se les puede dejar solos con animales domésticos heridos y que sufren.



## 10

# PENTECOSTALISMO: SWAGGART DESTRUIDO EN EL ESPÍRITU

Lenguas de fuego con extrañas palabras y no palabras aún más extrañas: el fenómeno es tan antiguo como la cristiandad, y, sospecho, incluso anterior. Durante casi un siglo ha sido una secta americana nativa, y ahora compite con los baptistas sureños y los mormones como uno de los tres movimientos más vitales de la actualidad en lo que he venido denominando la Religión Americana. El poder espiritual que mueve las Asambleas de Dios, nuestro grupo más numeroso de pentecostales, es algo que no se puede negar, sean cuales sean sus orígenes. Asistir a un servicio religioso pentecostal, cuando el Espíritu desciende sobre y entre la congregación, es ver y oír cómo se desatan auténticas fuerzas que parecen emerger de las entrañas del ser. Si no eres creyente, te quedas en medio de una tormenta de éxtasis, y puede que te acuerdes de la gran metáfora con la cual John Bunyan caracterizó al no creyente: «Duerme en lo alto de un mástil». Uno se sienta, con los ojos medio cerrados, como el protagonista de *El infiel*, de Elizabeth Bishop, una magnífica variación sobre Bunyan, mientras murmura: «No debo caer». La experiencia que tuve en un servicio pentecostal hispanico fue informativa y una lección de humildad.

El profeta Joel puede considerarse el precursor de Pentecostés, con su extraordinaria visión del «aguacero de primavera»:

¡Hijos de Sión, jubilad,  
alegraos en Yahvé vuestro Dios!  
Porque Él os da  
la lluvia de otoño, con justa medida,  
y hace caer para vosotros aguacero  
de otoño y primavera como antaño.

Sucedará después de esto  
 que Yo derramaré mi Espíritu en toda carne.  
 Vuestros hijos y vuestras hijas profetizarán,  
 vuestros ancianos soñarán sueños,  
 y vuestros jóvenes verán visiones.  
 (Joel 2:23-28)

El apóstol Pedro, en el segundo capítulo de los Hechos, cita la profecía de Joel como presagio del descenso del Espíritu Santo:

Al llegar el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en el mismo lugar. De repente vino del cielo un ruido como el de una ráfaga de viento impetuoso, que llenó toda la casa en la que se encontraban. Se les aparecieron unas lenguas como de fuego que se repartieron y se posaron sobre cada uno de ellos; quedaron llenos del Espíritu Santo y se pusieron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse (Hechos 2:1-4).

San Pablo permanece fiel a su educación farisaica despreciando de manera elocuente el hablar en lenguas en la primera epístola a los corintios 14. Uno oye al discípulo del gran rabino Gamaliel cuando Pablo recuerda a los corintios que «los espíritus de los profetas están sometidos a los profetas». Contrariamente al descenso del Espíritu el día de Pentecostés en Hechos 2, donde el balbuceo parece glosolalia (vocalizar sin sentido) y xenoglosia (palabras y expresiones en una lengua existente que no hablamos), lo que Pablo describe es pura glosolalia. Que yo sepa, no hay casos verificados, antiguos o modernos, de xenoglosia, de manera que lo que se cuenta en Hechos 2 sería un caso único en la tradición cristiana, a no ser, claro, que lo malinterpretemos. Pablo argumentaba en contra de los corintios entusiastas o gnósticos, y sin embargo me pregunto por qué sus críticas, al parecer, no han servido para desalentar a los pentecostales americanos. La cuestión fundamental no es teológica; es sobre todo de autoridad. Los pentecostales priman la experiencia carismática por encima de cualquier otro aspecto del cristianismo. Aunque las Asambleas de Dios no honren como fundadores a los entusiastas montanistas de la Frigia del siglo II, de hecho tienen mucho más en común con Montano, Maximilla y Prisca que con el autor apostólico de los corintios.

Aunque los pentecostales insisten en que son herederos de una tradición no interrumpida, desde el Pentecostés inicial hasta ahora, son un fenómeno casi puramente americano, cuyos auténticos antepasados hay que buscar en Cane Ridge. Los *shakers* de la Madre Ann Lee y los primeros mormones hablaron en lenguas, pero por lo demás no tenían nada en común con nuestro pentecostalismo. Ahora puede parecernos raro, pero las Asambleas de Dios surgen en última instancia de los metodistas y del movimiento Santidad que siguió a la celebración del centenario del metodismo americano, en 1866. Allá por 1870, el movimiento Santidad comenzó a separarse de la Iglesia metodista, tanto la del norte como la del sur, y en 1890 el movimiento era de hecho una religión distinta. El centro del movimiento Santidad, y posteriormente del pentecostalismo, siguió siendo un legado wesleyano\* transformado, hasta dejarla casi irreconocible, la doctrina de la perfección cristiana. John Wesley proclamó que una santificación perfecta podía recaer en todos aquellos que lo merecieran, y no sólo en unos pocos elegidos. Una perspectiva más calvinista, que emana del movimiento Keswick inglés de la década de 1870, modificó fuertemente esta generosidad wesleyana, y tuvo como resultado la crucial idea pentecostal de una tercera bendición o acto de la gracia de Dios, un bautismo en el Espíritu Santo, que se hizo evidente al hablar en lenguas.

El siglo xx se inició el 1 de enero de 1901 en Topeka, Kansas, donde Charles Fox Parham dirigía a los seguidores de su Escuela Bíblica de Santidad en una celebración extática del bautismo en el Espíritu Santo. Agnes Ozman, que no sabía chino, afirmó que durante los tres días posteriores estuvo hablando chino y escribiendo caracteres chinos. Esto animó al resto del grupo a emular a la señorita Ozman en muchas otras lenguas, sobre un fondo de fuego blanco. El propio Parham alabó a Dios en lo que él pensaba que era sueco, pero el episodio concluyó, al parecer, sin grandes consecuencias. Pero en Houston, en 1906, Parham reclutó a William Seymour, un predicador afroamericano que llevó la buena nueva a Los Ángeles. El terremoto de San Francisco (el 18 de abril de 1906) azuzó los sentimientos religiosos por todo el país, sobre todo en la California órfica. En la misión de Azusa de Los Ángeles, William Seymour lideró a

---

\* Los wesleyanos reciben su nombre del metodismo de John Wesley (1703-1791). (N. del T.)

sus seguidores a una tormenta permanente de Pentecostés. En otoño de 1906, el fenómeno de hablar en lenguas de Azusa había comenzado a extenderse por el país, y de ahí a todo el mundo. Después de un encuentro en Hot Springs, Arkansas, en abril de 1914, los pentecostales no tardaron en fundar las Asambleas de Dios, el grupo blanco dominante en el movimiento que rápidamente se segregó. El pentecostalismo americano nunca se ha interrumpido, y sigue siendo una ironía de la Religión Americana que el fundador de nuestro pentecostalismo fuera William Seymour, que hizo lo que su maestro Parham no pudo hacer. Las Asambleas de Dios, que yo sepa, no honran a Seymour, pero sin él no existirían.

El pentecostalismo es la quinta de las sectas americanas que claramente sobrevivirán mientras perdure nuestra nación, aunque tiene muy poco en común con el mormonismo, la ciencia cristiana, el adventismo del Séptimo Día y los testigos de Jehová. En cierto sentido, tiene más en común con ciertos aspectos de la mayoría fundamentalista de la Convención Baptista Sureña que con las sectas indígenas. Al igual que los baptistas sureños, los pentecostales manifiestan una fe casi totalmente experimental, pero la manera de experimentar pentecostal es mucho más restringida, incluso se la podría calificar de «especializada». Los pentecostales han hecho del éxtasis una rutina, y, después de todo, de entre todas las razas u orígenes, suelen ser los insultados e injuriados. Los baptistas sureños son la Iglesia oficial o católica del sur y el suroeste americanos, pero las Asambleas de Dios y los pentecostales afroamericanos e hispanos no forman parte de la Iglesia oficial, en un sentido nacional. Los baptistas sureños ahora son más conocidos a causa de sus batallas internas entre moderados y fundamentalistas, mientras que las Asambleas de Dios son conocidas sobre todo por Jimmy Swaggart y Jim y Tammy Bakker. En cualquier caso, es difícil que la respetabilidad descienda sobre los pentecostales. De manera legítima, prosiguen la antigua tradición del entusiasmo, más en su estilo evangélico que místico, por recurrir de nuevo a la distinción de Ronald Knox. El entusiasmo evangélico, aunque convertido en rutina, es un fenómeno desenfrenado, adecuadamente simbolizado por las llamas de Pentecostés.

El mejor estudio del pentecostalismo americano hasta los años de la Depresión, de 1979, es el de Robert Maples Anderson, que reveladoramente lo tituló *Vision of the Disinherited* [*Visión de los desheredados*]. Anderson interpreta el pentecostalismo como algo que so-

cialmente sirve a los intereses de la clase dirigente americana: «Los pentecostales han sido trabajadores y ciudadanos ideales en todos los aspectos excepto en su cultivo del éxtasis» (p. 239). No hay duda de que Anderson tiene razón, pero su observación sería igual de válida para cualquier fe organizada de Estados Unidos. El éxtasis pentecostal rechaza cualquier preocupación social devaluándola tanto que es imposible encontrar ningún paralelismo con los adeptos de otras agrupaciones, y sin embargo los pentecostales no son necesariamente el grupo más a la derecha de todos los religiosos americanos. Quizá sean, no obstante, los ciudadanos más espiritualmente extremistas de todas las naciones donde se organizan, un extremismo que es el origen de su peculiar atractivo para los desheredados de la sociedad, por utilizar la palabra de Anderson. Si participas de la fuerza del Espíritu Santo, con tu lengua en llamas y rodeado por todas partes de curaciones milagrosas, entonces es muy posible que desdeñes cualquier manifestación más tímida de poder. Los pentecostales participan en el milagro; la naturaleza, la razón y la sociedad quedan disminuidas ante las realidades aparentes de la adoración pentecostal. Para las Asambleas de Dios, lo carismático no es sólo la función del líder. Todo hombre y toda mujer poseen también su propio carisma. El éxtasis emerge de tus labios, y donde hay bautismo en el Espíritu Santo, también aparecen la profecía, la curación y el milagro.

¿Qué tiene de americano el pentecostalismo? La cuestión puede parecer absurda, pues está claro que el éxtasis (de cualquier tipo) ha de ser un don universal. De nuevo, si uno rechaza las reducciones sociológicas o antropológicas de la religión, como hago yo, es probable que quede frustrada cualquier búsqueda de las características nacionales en cuestiones espirituales. Pero ¿por qué el pentecostalismo iba a esperar a surgir hasta comienzos del siglo XX y luego localizarse en Topeka y en Los Ángeles? El mormonismo y el bautismo sureño son quizá las religiones más americanas, como este libro pretende demostrar, pero no creo que el pentecostalismo le vaya a la zaga. Hay algo terco y violento en el éxtasis pentecostal, y algo profundamente retraído, algo que se aparta de los vecinos y del sol. Los fenómenos que participan son ejemplos de posesión o de voluntad de estar poseído, y tienen más de una causa. Pero poseído, ¿por qué? El Espíritu Santo es uno de los nombres que los chamanes dan a sus variadas técnicas de éxtasis. El pentecostalismo es el chamanis-

mo americano, aun cuando Jimmy Swaggart no viaje en trance al inframundo o al paraíso septentrional, y aun cuando Jim Bakker no pueda escapar de la cárcel transformándose en pájaro o practicando la bilocación. Los carismáticos pentecostales puede que sean o no hechiceros, pero comparten con los chamanes antiguos y modernos estigmas como los trances, las voces espirituales, las curaciones a través del exorcismo, las manifestaciones de la luz o el fuego y, por encima de todo, un éxtasis visionario o «profético», como lo denominan las Asambleas de Dios. También hay elementos claramente carismáticos en actividades pentecostales, como la marcha de Jericó (mientras se gritan oraciones y se cantan himnos), bailar con el Espíritu (en el que es de suponer que el Espíritu se apodera del cuerpo), y de ser «destruido en el Espíritu» (cuando uno cae, generalmente hacia atrás, mientras la congregación reza sobre él). Más que esbozar cualidades americanas en todos estos éxtasis, prefiero buscarlas en el verdadero centro del pentecostalismo: hablar en otras lenguas y su relación con el bautismo en el Espíritu. En este centro, el tema que se discute es la *experiencia del poder*, y no ningún grado concreto de santificación. Al igual que en Emerson, teólogo de la Religión Americana (aquí de nuevo sigo a Sydney Ahlstrom), el éxtasis y el poder están íntimamente relacionados. La experiencia del Espíritu Santo es de influjo, y la glosolalia manifiesta la conmoción causada cuando fluye en tu interior.

Regresemos por un momento a la señorita Agnes Ozman, que ayudó a comenzar el siglo xx hablando en lenguas en la Escuela Bíblica de Charles Fox Parham de Kansas. Parham y su discípulo de la calle Azusa, William Seymour, consideraban la glosolalia como prueba de que el bautismo en el Espíritu Santo había tenido lugar. La salmodia en chino de la que nos habla la señorita Ozman fue una auténtica prueba del descenso de la paloma, el fogoso advenimiento del paráclito. Lo que las Asambleas de Dios denominan «la inducción del poder para la vida y el servicio» se derramó en Agnes Ozman, aun cuando es posible que ella confundiera la identidad de la lengua extranjera que tenía en los labios. Margaret M. Poloma, en su muy completo *The Assemblies of God at the Crossroads [Las Asambleas de Dios en la encrucijada]*, de 1989, reflexiona sobre algunas de las singularidades de la glosolalia. Aunque uno de cada cinco americanos afirma ser pentecostal, sólo uno de cada veinticinco se atreve a afirmar que ha hablado en otras lenguas. A lo mejor hay en ello cierta timi-

dez, o una especie de nostalgia, pero seguramente la implicación es que casi todos los que asisten al servicio pentecostal se conforman con oír el testimonio de los demás, generalmente sus pastores. Es de presumir que el Espíritu Santo siente una especial preferencia por los Jimmy Swaggarts, los carismáticos que no se avergüenzan de sus pasiones.

El éxtasis, desde Cane Ridge hasta el presente, ha sido siempre la esencia de la Religión Americana. ¿Cómo iba a ser de otro modo? Saber que tu propio espíritu es parte del Espíritu Santo, que existe antes de la fundación del mundo, es una experiencia euforizante. Saber que uno es completamente libre —el páramo de Emerson— porque tu soledad es compartida con el Espíritu Santo, lleva el éxtasis a una sublime elevación. Y aunque la teología de las Asambleas de Dios es oficialmente trinitaria, en la praxis el pentecostal sólo conoce la unidad, y llama al Espíritu Santo con el nombre de Jesús, no el Jesús de los Evangelios, ni siquiera el Cristo de Pablo, sino el Jesús americano, un pentecostal como tú. A medida que oyes hablar en otras lenguas, ya sea a ti mismo o a tu pastor, se te concede la prueba directa del influjo del Espíritu. La mortalidad desaparece, como cuando eres destruido en el Espíritu, pues donde está el Espíritu no puede haber otra cosa. Y qué es el espíritu para un pentecostal americano, sino la capacidad para negar todo lo que no es el yo oculto, y la supervivencia de ese yo. Aquí, en esta tardía tierra del ocaso, seguramente el Espíritu Santo ha encontrado su nuevo hogar. El pentecostalismo florece mucho más en el extranjero que en Estados Unidos, pues el chamanismo es más universalmente aceptado en Asia, África y Latinoamérica que aquí. No obstante, el pentecostalismo tuvo que comenzar aquí, pues su supernaturalismo extremo tenía que ser una reacción contra un naturalismo triunfante, contra una sociedad en la que el poder iba indisolublemente aparejado a un abundante materialismo. Los estudiosos recalcan de manera acertada que la oleada inicial de pentecostalismo americano fue una reacción contra la Edad Dorada —el periodo de tremenda expansión económica de Estados Unidos entre 1870 y 1898—, mientras que la segunda fue parte de la convulsión carismática general de los años sesenta. Sin la patente prosperidad material americana no habrían existido estímulos para la intensidad antitética del pentecostalismo.

A medida que las Asambleas de Dios han hecho suya una prosperidad de clase media, su intensidad inicial ha desaparecido, y hemos

pasado a la era de Reagan y Bush, en la que James Watt, prominente secolar de las Asambleas de Dios, pudo ser secretario de Interior con Reagan. El inefable Watt se oponía a la conservación de la naturaleza porque, como explicó, este mundo acabaría en una o dos generaciones. Watt era una simple olita en comparación con las revelaciones públicas de los dos pastores más celebrados de las Asambleas de Dios, el maravilloso Jimmy Swaggart (de cuyo teleevangelismo sigo siendo un fan ardiente y sincero) y el menos interesante Jim Bakker. Swaggart, un soberbio *showman*, es el arquetipo del predicador pentecostal al viejo estilo, aparentemente poseído, y, como todo el mundo sabe, convencido de su relación directa con el Espíritu Santo. Sus artículos en *The Evangelist* (publicado en Baton Rouge por The Voice of Jimmy Swaggart Ministries) carecen de la cualidad apremiante y eficazmente frenética de sus actuaciones en público, aunque posean una fuerza obsesiva mientras claman contra «el aborto, el ateísmo, la evolución, el comunismo, el liberalismo, el infanticidio, la eutanasia, la ley de igualdad de sexos, la homosexualidad, el lesbianismo y la perversión». Es evidente que Swaggart no conoce las diferencias entre esos once «pecados», aunque es de presumir que no era «liberalismo» lo que buscaba en sus correrías. Fervoroso enemigo de «la psicología, la psiquiatría, el psicoanálisis» (que para él no son una bestia de tres cabezas, sino tres palabras para el mismo mal), Swaggart sufrió la ficticia catástrofe —de hecho, de tebeo— de probar su propia medicina. Su compulsiva obsesión por la pornografía convirtió en víctima al profeta pentecostal, y culminó en la más extraordinaria y magistral de sus apariciones televisivas, en la que gritaba: «¡He pecado!» ante sus extasiados seguidores, yo mismo entre ellos. Swaggart, primo carnal de Jerry Lee Lewis, es el pariente que rivaliza con él como *showman* carismático, a pesar de que el evangelista desapruueba a la estrella de *rock*. Se podría sugerir que el genio de Swaggart reside en su posición a la contra, una agresividad tan intensa que le condujo a destruir a sus colegas de las Asambleas de Dios Jim Bakker y Marvin Gorman. Aunque repudiado (por un tiempo) por las Asambleas de Dios, Swaggart sigue con más empuje que nunca, y procuro no perderme sus telepredicas. Sin ironía, habría que observar que Swaggart, a pesar de sus defectos y ambiciones, es un puro producto de la tradición pentecostal. En comparación, Bakker, con su Evangelio de nuevo cuño del amor doméstico, era banal. Como americanos, nos vemos obligados a reconocer que el pentecostalis-



mo y las Asambleas de Dios se encarnan en Jimmy Swaggart. Es una imagen nacional tan auténtica como Billy Graham, y refleja algo que hay en todos nosotros, al igual que Graham. Las ansias apocalípticas de Swaggart reúnen las esencias del pentecostalismo en cuanto religión popular americana; sus emociones extremas y públicas son el equivalente del manejo de una serpiente de cascabel y el «cóctel de salvación» (estricnina) que beben los adoradores del Espíritu Santo de los Apalaches. Cito un gráfico pasaje de *Popular Religion in America [Religión popular en Estados Unidos]*, de Peter W. Williams (1980):

En un nivel, estas prácticas pueden parecer sencillamente una interpretación extremadamente literal de Marcos 16:17-18, que promete que los seguidores de Jesús expulsarán demonios y hablarán en nuevas lenguas, y que, si cogen serpientes venenosas y beben cosas letales, no les pasará nada. Esto no resuelve la cuestión de por qué han decidido tomarse de manera literal estas líneas, entre los muchos otros pasajes de las Escrituras que suscitan problemas bastante serios cuando se toman al pie de la letra. Wayne Elzey nos propone una hipótesis: que dichas prácticas implican un simbolismo de inversión. Allí donde hábitos como la bebida, el juego y el sexo extramatrimonial constituyen un tabú en la vida cotidiana, prácticas estructuralmente parecidas se convierten en positivamente sagradas cuando se llevan a cabo en un contexto sagrado. Así, la embriaguez y el éxtasis sexual, aunque prohibidos en la vida laica, son signos de posesión por el Espíritu cuando se apoderan del participante en el servicio religioso pentecostal. De manera parecida, el juego —en este caso con la propia vida, jugando con serpientes de cascabel, veneno o fuego— asume una similar «carga positiva» cuando se lleva a cabo de manera sacra (p. 145).

Tanto Elzey como Williams escribían mucho antes de la terrible experiencia pública de Jimmy Swaggart, pero describen la dialéctica de su caída y recuperación. Para Swaggart, visitar a una prostituta era el equivalente a cuando los veneradores del Espíritu Santo se pasan un soplete encendido por las manos o la cara. Nos enfrentamos al modelo que Gershom Scholem, en su meditación sobre figuras cabalísticas como Natán de Gaza y Jacob Frank, denominó «rendición a través del pecado». El genio de Swaggart consistió en convertir su caída de morros, por así decir, en ser destruido por el

Espíritu, cayendo así hacia atrás en los brazos de su congregación, los espectadores de televisión. El pentecostalismo, tal como indica acertadamente Williams, se mueve en un terreno chamanístico cuando muchos de la congregación bailan y cantan en el Espíritu, en un éxtasis apenas discernible del goce sexual.

De todas las versiones de la Religión Americana, el pentecostalismo es, como experiencia, el más atrevido, pues transgrede muchos tabúes. Se dice que ciertos pentecostales incluso intentan resucitar a los muertos, que no es más que la máxima curación por la fe. El pentecostalismo, la versión pura del chamanismo americano, escapa de todas las trampas concebidas por la estructura supuestamente racional de nuestra sociedad. Jimmy Swaggart, fueran cuales fueran sus limitaciones, traspasa la pantalla de la televisión con la energía carismática de chamán americano definitivo, protestando contra nuestras ataduras y desataduras. Recuerdo la maravillosa interpretación de Burt Lancaster en el papel de Elmer Gantry en la versión filmica de la novela de Sinclair Lewis\*. Al igual que Gantry, Lancaster se movía con esa energía sexual nerviosa y desplazada del santurrón de Swaggart, deseoso de manifestar su ansia apocalíptica, su jugar con serpientes y con las represiones y anhelos del público.

No hay ninguna ficción interpretativa que abarque el pentecostalismo americano, del mismo modo que es un movimiento demasiado grande y apremiante para que ninguna narración americana lo haya representado adecuadamente hasta la fecha. Los americanos nunca dejarán de buscar la Iglesia primitiva, en sí misma una extraordinaria ficción interpretativa americana. Habrá pentecostales entre nosotros hasta el fin de los tiempos, o hasta el fin de la república. En un registro mucho más elevado, nuestra poesía americana es una especie de pentecostalismo, un hablar en lenguas, desde Walt Whitman hasta la actualidad. La misma fuerza que impulsaba a Parham, y que mantiene unidas las Asambleas de Dios, ha gobernado gran parte de la espiritualidad americana, desde Cane Ridge hasta Woodstock. Es un periodo muy extenso que abarca desde el hermetismo controlado de nuestro padre Walt Whitman (como lo llamó James Wright) hasta el suave canturreo de Jimmy Swaggart, con sus feroces susurros, sus gritos clamorosos y sus lloriqueos místicos, pero los dos extremos com-

---

\* El autor se refiere al film *El fuego y la palabra* [*Elmer Gantry*], dirigido por Richard Brooks en 1960. (N. del T.)

parten una curiosa afirmación del yo que sólo aspira a disolverse en un éxtasis colectivo. Para el adepto a la Religión Americana, la libertad es soledad, estar a solas con el Espíritu, pero sólo de una manera que apunta a nuestra tendencia chamanística de fusionarnos entre nosotros. El pentecostalismo afirma la idea americana del abismo primigenio, la plenitud que precedió a la Creación. Al resistirse a las cualidades aparentemente dionisiacas de un servicio pentecostal, el americano de hecho se resiste a que le recuerden sus dos convicciones órficas más profundas: que en última instancia es más antiguo que la Creación, y que sólo conoce la libertad cuando está sublimemente a solas con el Espíritu Santo.



## LA NUEVA ERA: ORFISMO CALIFORNIANO

**D**urante gran parte de este siglo, California ha sido nuestro Distrito Encendido, al reemplazar la reserva occidental del estado de Nueva York, que fue el semillero religioso del siglo XIX. Aunque los cultos de la nueva era no cuentan con más de treinta mil miembros, sus compañeros de viaje son una multitud incalculable. En prácticamente todas nuestras librerías hay una sección nueva era, en la que encontramos tanto a Shirley MacLaine evocando sus encarnaciones anteriores, como las memorias de guerreros prehistóricos, Schwarzkopfs de hace treinta y cinco mil años. Hoy día, en Estados Unidos, hay dos grupos perfectamente interconectados: uno lo forman los profesores universitarios políticamente correctos y sofisticados del resentimiento, y el otro los chiflados tropicales de la conspiración de Acuario, que intentan llevar flotando nuestro planeta hacia la conciencia cósmica.

La crítica religiosa no puede aplicarse a la cienciología, ni a la Iglesia de Unificación Moon, de igual manera que la crítica literaria no elige textos de Alice Walker o Danielle Steel para comentar. La nueva era es un caso límite, al igual que Allen Ginsberg o John Updike. Los brujos y médiums del orfismo californiano no son exactamente Emanuel Swedenborg, ni siquiera *madame* Helena Petrovna Blatavsky, de quien W. B. Yeats observó de manera sublime: «¡Naturalmente que obra milagros espurios, pero qué va a hacer una mujer de genio en el siglo XIX!». Los espurios milagros de la nueva era son los límites cómicos de la Religión Americana, y podrían proporcionarnos unas cuantas intuiciones amables para una crítica de la religión adecuadamente desinteresada. La manera de no criticar la nueva era es simplemente denunciarla, que es una práctica que hacen apologistas cristianos

como Kerry D. McRoberts, en su libro *New Age or Old Lie?* [*¿Nueva era o vieja mentira?*], un tratado de evangélica ferocidad:

La preocupación que muestran algunos escritores cristianos por que un sistema ominoso, como la nueva era, pueda ser el preludio del reino del anticristo, son válidos, aunque se hacen fácilmente sensacionalistas. Los documentos bíblicos ilustran claramente que vivimos en un universo teístico, y no en uno en el que unos conspiradores diabólicos independientes del «plan» preordenado de Dios reordenen el mundo de manera azarosa y consciente.

¿Fácilmente sensacionalistas? No creo, pues las fantasías de la nueva era están más allá de cualquier sensacionalismo. Su antepasado americano fundamental es Emerson, que se habría divertido muchísimo con ellos, aunque no creo que hubiera disfrutado mucho con su variada progenie. Habernos dado a Walt Whitman y a Wallace Stevens es un logro; haber ayudado a engendrar a Norman Vincent Peale y a los desaforados apóstoles de la religión armoniosa es otra cosa muy distinta. La definición de Sydney Ahlstrom de la religión armoniosa ahora es un clásico:

La religión armoniosa abarca aquellas formas de devoción y fe en las que queda implícito que la serenidad espiritual, la salud física e incluso el bienestar económico brotan de la comunión de una persona con el cosmos. La beatitud humana y la inmortalidad se cree que dependen en gran medida de que uno esté «en sintonía con el infinito».

La última expresión es el título del libro de Ralph Waldo Trine de 1897, que predicaba una religión universal en la que se consideraba que Dios y el hombre diferían sólo en grado, no en esencia. Trine aclamaba a su homónimo Emerson como profeta de la era de la nueva armonía e imponía el modelo de una larga procesión de parecidos difusores del sabio de Concord. Bart Giamatti, el difunto rector de Yale (posteriormente presidente de la federación de béisbol) me hizo una vez la certera observación de que el Emerson real era tan «amable como una alambrada», una verdad que los armoniosos no han captado.

Entre los personajes ilustres de la salud y la armonía, Trine incluía a Emmet Fox, Norman Vincent Peale, Ann Morrow Lindbergh,

Thomas Merton y todos nuestros actuales profetas, videntes y chamanes de la nueva era. Son legión, aunque sorprendentemente homogénea, a pesar de que descienden de antepasados tan variados como Swedenborg, *madame* Blavatsky y el científico jesuita Pierre Teilhard de Chardin. Los años sesenta americanos sin duda originaron el fermento del que emanó la nueva era, pero el movimiento esencialmente revivió en la California de los setenta, y puede que alcanzara su máxima importancia en los ochenta. Su cronista más entusiasta (y menos crítica) sigue siendo Marilyn Ferguson, que celebró su promesa en *The Aquarian Conspiracy* [*La conspiración de Acuario*], de 1980. Su catálogo de gurús comenzó con Teilhard de Chardin, Jung, Aldous Huxley y J. Krishnamurti, y luego pasó a incluir un extraordinario batiburrillo de (entre otros) Tillich, Buber, Gregory Bateson, diversos maestros hindúes, Marshall McLuhan, Buckminster Fuller e incluso Werner Erhard. Ferguson declaró que California era el «laboratorio para la transformación», y el inevitable emplazamiento para desencadenar un retorno al «Dios de nuestro interior». Cuando consideramos el orfismo californiano nos encontramos de pleno dentro de la repetición tardía de lo que he llamado orfismo americano.

Después de abrirse paso entre los textos de la señora Eddy, la señora White y el Libro del Mormón, el crítico religioso se ve inevitablemente derrotado en las páginas de Matthew Fox, David Spangler, David Toolan, Chogyam Trungpa y otros importantes autores de la nueva era. Uno lee los mismos pasajes una y otra vez, preocupándose por no haber entendido el sentido, sólo para descubrir que el hecho de buscar un sentido es ya un modo de pensar equivocado. He aquí unas páginas de Trungpa escogidas por completo al azar:

A veces, si las ropas son de tu talla, tienes la sensación de que te aprietan. Si te emperejilas, a lo mejor te constriñe llevar corbata, o traje, o una falda o vestido apretados. La idea de invocar el *drala* interior consiste en no ceder al atractivo de lo informal. La esporádica irritación en el cuello, la entrepierna o en la cintura generalmente es una buena señal. Significa que las ropas son de tu talla, pero que tu neurosis no es de la talla de tus ropas (*Shambala, the Sacred Path of the Warrior* [*Shambala, el sendero sagrado del guerrero*], 1984, p. 85).

Se nos dice (p. 79) que el *drala* es la «magia viva de la realidad», pero la definición no me ayuda en la difícil interpretación de si lle-

var unas prendas más sueltas me ayudará a acercarme a la magia viva. La prosa de la nueva era es un género en sí misma, y el prodigio de la nueva era, cuando llegue, será que sus adeptos consigan leer su edificantes discursos. Más que pretender exponer el meollo de la doctrina a través de autoridades concretas, resumiré la carga de lo que mis valerosos esfuerzos han conseguido entresacar hasta ahora. En algún lugar de los orígenes de la nueva era se halla la lúcida y hermosa antología editada por Aldous Huxley, *La filosofía perenne*\*. Las autoridades espirituales de Huxley eran los grandes videntes y místicos de todas las épocas, entre ellos William Law, Thomas Traherne, el Bhagavad Gita, Meister Eckhart y san Agustín. Enmarcadas en el esplendor contemplativo de la prosa de Huxley, las profundidades de Law y Eckhart adquieren un nuevo eco. Recurriendo a Huxley a veces puedes interpretar un pasaje de la nueva era y aventurar más o menos qué esperaba o pretendía decir algún sabio californiano. Por lo demás, los estudiosos de la nueva era deben resignarse al *picnic* del proverbio, en el que los autores traen las palabras (o algunas, al menos) y los lectores el significado.

Una conciencia elevada parecería ser el objetivo común de los entusiastas de la nueva era, la señora Shirley MacLaine incluida, desde luego la más atractiva de las figuras públicas del movimiento. Se trata de unos ecologistas monísticos del espíritu que proclaman que ahora es el momento adecuado para dar un gran salto adelante en los paradigmas, a pesar de la lúgubre sensación de que la época es la de Reagan, Bush y adalides parecidos de la vieja era. Si hemos de tener apocalípticos, mejor que sean los de la variedad órfica californiana que nuestra multitud de fundamentalistas que se toman al pie de la letra el Apocalipsis de san Juan y el Libro de Daniel. Los apocalipsis californianos no son todos benignos: cualquier lector de *The Day of the Locust* [*El día de la langosta*] puede recordar la furia que desciende sobre Los Ángeles y preguntarse lo ominosa que puede acabar siendo una profecía. Pero el Apocalipsis de la nueva era es humano, de hecho incluso sentimental. Nuestro planeta no está a punto de comenzar a flotar en un Greenpeace cósmico, pero al menos es alentador que los órficos de la nueva era sueñen con una conclusión tan amable.

---

\* Edhasa, 1996. (*N. del T.*)



Dios, para la nueva era, está demasiado purificado de antropomorfismo para mi gusto, e imagino que el legado teosófico es el responsable de esta deshumanización californiana de Dios, por lo demás tan inusitada. Un Dios inmanente en la naturaleza exterior y en la conciencia elude el espacio intermedio de la Encarnación. Por tanto, el cristianismo le resulta bastante irrelevante a la nueva era, excepto en la medida en que ya ha sido modificado para convertirse en la Religión Americana, de la que la nueva era es a veces una parodia encantadora. Podríamos decir que la nueva era es a la Religión Americana lo que *La importancia de llamarse Ernesto* de Oscar Wilde al teatro de Shakespeare: el último embellecimiento de una gran sombra. La aspiración mormona de alcanzar la divinidad, o de la experiencia baptista sureña de un yo no creado en tu interior, se ve reemplazada por la idea de que la conciencia de cada uno es Dios. Y la ambición mormona de poblar el planeta sólo con su propia familia, o la pasión de los baptistas sureños de estar a solas con Jesús, se lleva a la apoteosis lunática de que el mismísimo guía espiritual de cada uno se construye dentro de la ecología de la propia mente. El gnosticismo americano y el entusiasmo americano se ven espléndidamente parodiados por el orfismo californiano, mediante un *glamour* metamórfico que disuelve las últimas limitaciones empíricas que el universo de la muerte ejerce contra nuestro afán de espiritualidad.

Aldous Huxley, en su introducción a *The Perennial Philosophy*, nos advertía que los entusiastas de la nueva era, como todo el mundo, no recibirán nada por nada:

La filosofía perenne se ocupa primordialmente de la realidad, una y divina, sustancial al mundo múltiple de las cosas, las vidas y las mentes. Pero la naturaleza de esta realidad es tal que no puede ser percibida de manera directa e inmediata, excepto por aquellos que han escogido cumplir ciertas condiciones, haciéndose amables, puros de corazón y pobres de espíritu.

El orfismo californiano, saltándose la observación admonitoria de Huxley, percibe la realidad de manera directa e inmediata, sin poner nada de su propio interior. Marilyn Ferguson, con el tono de un consumismo benigno, aseguraba entusiasmada a sus conspiradores de Acuario que incluso la muerte se había rendido a sus aspiraciones:

Algunos de los que llenaban el cuestionario de la conspiración de Acuario comentaron que sus experiencias les habían obligado a renunciar a su suposición anterior de que la muerte física suponía el fin de la conciencia. A pesar de su distanciamiento de la religión formal, el 53 por ciento expresó un poderoso convencimiento de esa supervivencia, y otro 23 por ciento dijo que estaba «moderadamente seguro», en total el 75 por ciento. Sólo el cinco por ciento se mostró escéptico y un tres por ciento incrédulo (pp. 383-384).

Lo que el Dios de California comparte con el Dios de la Religión Americana, y de hecho del cristianismo, es que él es la Realidad que opones al principio de realidad freudiana, la necesidad de morir, de morir de verdad, de una vez por todas. El Dios californiano difiere en que es una especie de naranjal público, donde se puede coger la fruta cuando se quiera, sobre todo porque es un naranjal interior. Su perpetua y universal inmanencia dificulta al adepto de la nueva era distinguir entre Dios y cualquier otra experiencia, aunque ¿por qué un órfico californiano iba a hacer esa distinción? Matthew Fox, un supuesto sacerdote católico, ha formulado una curiosa doctrina de «panenteísmo» para evitar caer en el panteísmo, aunque he de reconocer que con Fox no puedo. He fracasado en mis varios intentos de leer completo *The Coming of the Cosmic Christ [La venida del Cristo cósmico]*, de 1988, pues no he hallado prosa que iguale la de Fox en gozosa vacuidad, donde todo fluye al todo, igual que los ríos al mar.

La inmanencia absoluta del Dios de la nueva era es, imagino, el ineludible poema del clima californiano, el cosmos como una inmensa naranja, la conciencia como su jugo. «La conciencia sacramental del panenteísmo evoluciona hacia una conciencia transparente y diáfana en la que podemos ver los hechos y los seres como divinos». Si sustituyéramos «divinos» por «naranjas» como última palabra de la frase de Fox, y pusiéramos «jugo» allí donde aparece «conciencia», se podría sugerir una mera comprensión:

El jugo sacramental del panenteísmo evoluciona hacia un jugo transparente y diáfano en el que podemos ver los hechos y los seres como naranjas.

Por hacerle justicia a Fox y a casi todos los seguidores de la nueva era, él y ellos rodean la obsesiva inmanencia de Dios con un toque de trascendencia. De este modo, existe en alguna parte una naranja celestial o arquetípica, así como la naranja cósmica que nos rodea. Pero esta diferencia tiene tan poca importancia, desde una perspectiva cotidiana, que no supera el test pragmático. Fox siente nostalgia de los sacramentos de la Iglesia, pero él, como todos los adeptos de la nueva era, realmente no los necesita.

El perfecto concentrado de conciencia es el grial de los caballeros de la nueva era, un grial que de manera bastante sorprendente se identifica con las experiencias cercanas a la muerte, que en la actualidad son una industria americana en crecimiento. De nuevo he de confesar aquí mi derrota, pues no puedo entender cómo ninguna experiencia cercana a la muerte puede probar que la conciencia sobrevive *después* de la muerte. El utilísimo libro de Carol Zaleski *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times* [Viajes al otro mundo: relatos de la experiencia cercana a la muerte en la época medieval y moderna], de 1987, observa el auge de la Asociación Internacional de Estudios Cercanos a la Muerte (IANDS, en sus siglas en inglés). La IANDS se ha convertido en una maravillosa amalgama de investigación de experiencias cercanas a la muerte e ideología de la nueva era, completado con «camisetas marrones y un logo que combina la imagen de un túnel con el símbolo taoísta del *ying* y el *yang*», así como un boletín informativo trimestral que lleva el esperanzador título de *Vital Signs*. Como muestra Zaleski, esto no es nada nuevo, aunque lo inauguró ya en 1903 el investigador parapsicológico inglés F. W. H. Myers, él mismo una influencia crucial en mi crítico literario moderno preferido, el difunto G. Wilson Knight. No obstante, la juerga actual de experiencias cercanas a la muerte de la fase moderna comienza con el libro de Raymond Moody, relativamente esmerado, *Vida después de la vida*\*, una obra que se sitúa al límite sin entrar en la exuberancia de la nueva era. Quien sí lo consigue es Kenneth Ring, un discípulo de Moody que dio el gran salto y se *naranjeó*:

---

\* Barcelona, Círculo de Lectores, 2007. [Edición citada: *Life after life*, 1975]. (N. del T.)

Las experiencias cercanas a la muerte representan colectivamente un empuje evolucionista hacia una conciencia superior para la humanidad en su conjunto. [...] La gente que ha pasado por una experiencia cercana a la muerte, así como muchos otros cuyas vidas se han transformado por una o más experiencias espirituales profundas, representan en su totalidad un ser humano mucho más avanzado. [...] En mi opinión, la aparición de esta nueva variedad de ser humano [...] hoy día en nuestro planeta, apunta a la posibilidad de que el alba de la nueva era asome sobre nosotros (citado en Zaleski, pp. 107-108).

Las propias conclusiones de Zaleski, más contenidas, son diferentes:

En esta fase no veo justificación alguna para tratar los testimonios contemporáneos de experiencias cercanas a la muerte como la base de una nueva escatología o movimiento religioso. La literatura de las experiencias cercanas a la muerte brilla más cuando es modesta y anecdótica; cuando se la quiere llevar al terreno de la filosofía o la profecía, parece insípida (p. 204).

Pero los apóstoles de la nueva era hacen caso omiso de tal advertencia, y toman como modelo no sólo a Moody y a Ring, sino también a Elisabeth Kübler-Ross, autora de *Sobre la muerte y los moribundos*\* y trabajos afines. Kübler-Ross, por cualquier medio, ha consolado a los que mueren y a los que éstos dejan en el mundo, al tiempo que nos aseguraba que la muerte no existe, y que morir es en sí mismo algo bueno. No es una limitación de la nueva era que gran parte de su atractivo se base en la tanatología. El cristianismo, después de todo, lo apuesta todo a la Resurrección; si Jesucristo no resucitó de entre los muertos, desafiando la naturaleza, entonces toda la cristiandad es simplemente una impostura. La Religión Americana, como ya he repetido, es ultrasupernaturalista, y sus variedades exigen milagros aún más violentos que los que nos permite nuestro cristianismo institucional e histórico. Por extravagante que sea la nueva era, es sólo la más horterera de las confesiones genuinamente americanas que han expresado nuestra exuberancia espiritual nacional.

---

\* Barcelona, Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2006. (N. del T.)

**CUARTA PARTE**  
**LA CONVENCION BAPTISTA DEL SUR**



## 12

## BAPTISTAS: DE ROGER WILLIAMS A E. Y. MULLINS

Una nación tan religiosamente fragmentada como Estados Unidos no se presta fácilmente a las predicciones (por fundadas que sean) acerca de su futuro confesional. Nuestra población hispana, que crece enormemente, se divide ahora entre un catolicismo romano menguante y un pentecostalismo tremendamente vigoroso, y sin duda se hará más variada en su orientación espiritual a medida que gane poder económico y político. Nuestras cruciales comunidades asiaticoamericanas, que nos proporcionarán gran parte, si no la mayoría, de intelectuales avanzados y líderes profesionales de la próxima generación, son prácticamente imposibles de predecir, por lo que se refiere a la religión. Lo que a mí me parece seguro es que mis dos principales paradigmas de la Religión Americana —los baptistas sureños y los mormones— estarán en el centro de lo que ocurra, pues, más que ningún otro grupo, están imbuidos del ambivalente fatalismo de nuestra fe nacional.

Mientras escribo estas páginas (finales de septiembre de 1990), está claro que los baptistas sureños avanzan hacia una inmensa fragmentación, quizá una escisión decisiva, entre la mayoría fundamentalista y la poderosa minoría moderada. Con dos variedades muy opuestas de baptistas sureños añadiéndose a los dos grupos baptistas nortños y canadienses, y a los numerosos baptistas afroamericanos, tendremos cinco tipos distintos de baptistas. Considerados en su conjunto, los baptistas son la más numerosa de nuestras fes protestantes, y la que tiene un enfoque religioso más basado en la experiencia. A ellos les resulta difícil saber exactamente en qué creen, y a los de fuera les es inmensamente difícil comprenderlo. Pero si el argumento de este libro tiene alguna validez, entonces puede que los baptistas

estén iluminados, en su fuerza y en sus decisivos dilemas, por su comprensión de que la suya es la que yo llamo la Religión Americana, y no protestantismo europeo o cristianismo histórico.

La Convención Baptista Sureña nació en 1845; un siglo y medio más tarde, casi podría denominarse la Religión Americana Sureña, al igual que el mormonismo podría llamarse la Religión Americana del Oeste. Mucho más que los metodistas o los presbiterianos, los baptistas sureños se han convertido casi en la Iglesia oficial de la vieja Confederación. Eso proporciona una curiosa aureola a su postura espiritual, de supervivencia cultural delante de la derrota política y militar. Pero ese aspecto de la Convención Baptista Sureña no puede ser aquí parte de mi tema. No obstante, sin tener una cierta perspectiva histórica del bautismo tampoco podría llevar muy lejos este análisis de los peculiares dilemas del bautismo sureño, por lo que debo ofrecer un esbozo muy básico de la historia del bautismo americano, analizando el auge aparentemente arbitrario de lo que se ha denominado la Iglesia católica de los estados de la Confederación.

Esta historia comienza con una contradicción, pues se origina en la extraordinaria figura de Roger Williams, quien desde luego *no* es aceptado por los baptistas sureños como padre fundador, ni siquiera como precursor. Una de las muchas peculiaridades de los baptistas (y de los sureños en particular) es que carecen de un Calvino o un Lutero, de un George Fox o un John Wesley, de alguien imponente y original en sus comienzos. Y sin embargo, aunque no honran a Roger Williams, éste ilumina gran parte de lo más poderoso de su espíritu. Es de suponer que cualquier baptista sureño, ya sea fundamentalista o moderado, se reconocería si leyera el resumen que hace el historiador Edmund S. Morgan de la postura de Williams en la cuestión del Gobierno:

Pero aunque el Gobierno, con sus látigos, azotes y prisiones, no podía hacer nada para convertir a los hombres en cristianos, Williams no le negaba la oportunidad de fomentar el Reino de Cristo. Había una cosa que el gobierno podía hacer, aunque pocos gobiernos han llegado a hacerlo: podía proteger el libre ejercicio de la conciencia en la religión.

Ya en 1638, Williams había rechazado la validez de su bautismo, aunque siguió siendo siempre un puritano, y al igual que John Milton acabó siendo una secta de un solo miembro. Existe una fa-



mosa carta de Richard Scott dirigida a George Fox. En ella Scott, que había sido miembro de la Iglesia de Williams en Providence—descrita algunas veces como la primera Iglesia baptista—, y que se haría cuáquero, evoca la figura de alguien que no sería miembro de ningún grupo que lo aceptara como miembro:

Anduve con él a la manera de los baptistas durante tres o cuatro meses, un periodo durante el cual se apartó de la sociedad y declaró sin ambages los motivos y razones; que su bautismo no era válido porque no había sido administrado por un apóstol. Después de eso, a base de predicar y rezar, emprendió un camino de búsqueda (con dos o tres disidentes como él); y así siguió un año o dos, hasta que de los tres, dos le abandonaron.

Si queda algún vestigio de este formidable individuo en los baptistas sureños, ha de ser su genio para el cisma. La tradición baptista americana, a pesar de sus feroces intensidades, tiene tan poco que ver con Roger Williams como con los anabaptistas alemanes del siglo xvi, cuya escabrosa crónica asusta a los baptistas sureños contemporáneos. Los baptistas americanos descienden de dos sectas rivales de los puritanos ingleses de la luz interior de principios del siglo xvii: los baptistas generales, que creían que todo el mundo en general podía redimirse; y los baptistas particulares, que se aferraban a las convicciones calvinistas de que sólo unos elegidos en particular se salvarían. Lo que los dos grupos tenían en común era poco más que el rechazo del bautismo de los recién nacidos. Pero en 1801, el año del Cane Ridge Revival, que resultó decisivo para la historia baptista de Estados Unidos, las dos sectas se combinaron sobre la base de una profesión de fe que desdibujó el tema de la salvación general o particular. Esta incierta fusión contribuyó a la enorme expansión de los baptistas, que ofrecieron a la frontera entre las tierras colonizadas y deshabitadas lo que ya era una religión de la experiencia, recalcando la peculiar importancia de que el individuo se volviera hacia Jesús. Sydney Ahlstrom afirmó de manera inteligente la ventaja baptista sobre los rivales metodistas y presbiterianos, que se disputaban la frontera con ellos:

Los baptistas no superaban a los presbiterianos en celo, pero no se dejaban intimidar por los obstáculos al trabajo evangélico creados por

las estrictas exigencias educativas y un rígido gobierno presbiteriano. El genio del evangelismo baptista fue también el polo opuesto de la insistencia metodista en el orden y la autoridad. El héroe de la frontera no era el predicador itinerante, sino el predicador granjero, que se movía con la gente hacia nuevas zonas (p. 323).

La opinión de Ahlstrom se sustentaba en el extraordinario compendio de fuentes originales de W. W. Sweet, *Religion on the American Frontier: The Baptists, 1783-1830* [*Religión en la frontera americana: los baptistas, 1783-1830*], de 1932. La recopilación de Sweet muestra lo difícil que fue para los baptistas institucionalizar su fe, esencialmente basada en la experiencia, incluso justo antes de Cane Ridge. Las actas de sus reuniones hablan con frecuencia de aceptar a nuevos miembros sobre la base de «un relato de sus experiencias», donde quienes les escuchaban juzgaban la autenticidad de sus historias, supuestamente para compararlas con las de su propia experiencia de conversión. Los seguidores de los Campbell y de Barton Stone simplemente admitían que Jesús era su salvador, sin necesidad de personalizar sus confesiones. De la misma manera, los pecadores baptistas serían readmitidos como miembros basándose en su propio testimonio, en relación a si se arrepentían de pelear, jugar, mantener una conducta sexual indecorosa, blasfemar, llevar a cabo «bailes inmorales» y actividades masónicas.

Si miramos hacia delante, es casi imposible decir cuándo los baptistas evolucionaron hacia lo que acabaron siendo en los días de E. Y. Mullins. Mirando en retrospectiva los documentos de Sweet, se puede rastrear un proceso acumulativo hacia la fe sin credo de los baptistas. Esto viene realzado por la oposición a las misiones por parte de tantos baptistas americanos de principios del siglo XIX. Aunque su aversión a los indios influyó en esas personas de la frontera, el elemento dominante de su antipatía hacia las misiones era su desconfianza hacia los predicadores específicamente adiestrados para dicha evangelización. Los baptistas de Kentucky creían que un misionero sólo podía ser aquel que sintiera una llamada interior. Sólo Jesús te llamaba para que le llevaras a los demás, y el carisma no se contrata ni se enseña. Había y hay algo profundo en la sensibilidad baptista que duda que la experiencia de conversión pueda llegar a comunicarse. Si pudiera transmitirse por contagio, entonces una persona podría tener la experiencia por otra, con lo que dejaría de estar a solas con Jesús.

Los baptistas místicos, iluminados por la luz interior de la candela del Señor, solían mostrarse escépticos hacia el evangelismo. Veo en esto las semillas, aunque remotas, de lo que la Convención Baptista Sureña ahora denomina la *controversia*, la lucha entre moderados y fundamentalistas. Pero estas semillas crecieron torcidas en el surco, y, con el tiempo, el antiintelectualismo inherente a esa cruzada contra las misiones se convirtió en el resentimiento casi lunático de los fundamentalistas en la actualidad dominantes en la Convención Baptista Sureña. La interioridad mística se fue por un lado, y el miedo a aprender por otro. Pero esto es otra historia.

Hay un salto adelante desde la agitación antimisionera de la religión baptista en el sur de las primeras décadas del siglo XIX hasta la posición actual del bautismo sureño como Iglesia oficial del viejo sur, y luego a partir de la Confederación y la reconstrucción hasta nuestros días. Estoy bastante convencido, como ya he insinuado antes, de que el mormonismo se convertirá en la religión dominante de todo el oeste americano, un proceso que ya está teniendo lugar. La Convención Baptista Sureña ya es la fe dominante del sur y del suroeste. Estas dos confesiones basadas en la experiencia se oponen mutuamente; son gnosticismos americanos rivales, y bien puede ser que se disputen el futuro espiritual de nuestra nación. Sobre ambas religiones se cierne una sombra, que ambas han intentado eliminar. Entre los mormones no hay muchos afroamericanos, pero técnicamente ahora son bienvenidos. Tan larga y controvertida es la relación del bautismo sureño primero con la esclavitud y luego con la gran lucha por los derechos de los afroamericanos, que debo eludir hacer siquiera un esbozo. Es un triste historial, aunque desde luego no único entre las iglesias cristianas de Estados Unidos. Pero posee elementos únicos, y al menos debemos mencionarlos aquí, pues del mito de la «causa perdida»\* surgen algunas de las cualidades más enigmáticas de las creencias del bautismo sureño, ya sea moderado o fundamentalista. El afán fundamentalista por rechazar casi toda la historia intelectual occidental a favor de un icono infalible, la Biblia de tapa blanda de cuero más como objeto que como Escritura para ser leída y comprendida, encierra un profundo resentimiento contra una gran traición de la historia, la muerte de una nación sureña

---

\* La causa del sur en la Guerra Civil americana. (*N. del T.*)

independiente en 1865. Mucho más sutil, el giro hacia la interioridad de los moderados, un conocimiento gnóstico de Jesús a través de la experiencia directa, es también una reacción culminante al fracaso de Dios a la hora de llevar a cabo un acto salvador en la historia, el rescate del pueblo de Dios de la derrota catastrófica. De los tres auténticos pueblos elegidos americanos —los mormones, los baptistas sureños y los afroamericanos de varias confesiones—, los baptistas sureños son quienes sufrieron una derrota total. Más incluso que los presbiterianos sureños y los metodistas sureños, los baptistas proporcionaron el grueso de hombres que se alistaron para luchar con la Confederación. El eco de su gran derrota aún llega hasta hoy, y contribuyó a unirlos durante más de cien años en el conglomerado tremendamente agitado de la Convención Baptista Sureña, que ahora por fin se separa. Una coalición formada en 1845 está casi hecha añicos en 1991, y pronto serán dos organizaciones separadas.

Los baptistas sureños poseen sus mitos peculiares, y uno es que el nacimiento de la Convención en 1845 fue sólo de manera secundaria una defensa de la esclavitud. Esto, a un no sureño, le parece una falsedad desconcertante, una evidente contradicción con la realidad, y, sin embargo, moderados y fundamentalistas insisten por igual en que se formaron como confesión misionera. Sin embargo, el primer presidente de la Convención, al explicar el rechazo del grupo a sus antiguos correligionarios del norte, afirmó sin rodeos que «estos hermanos han actuado según un parecer que no han conseguido demostrar: que la esclavitud es, bajo cualesquiera circunstancias, pecaminosa». La esclavitud, en las circunstancias concretas en que ellos vivían, no parecía pecaminosa, aun cuando los baptistas originales del sur rara vez fueran propietarios de esclavos a gran escala. Al principio, los acaudalados terratenientes propietarios de esclavos a gran escala eran casi todos episcopalianos, pero, allá por 1845, los industrioses baptistas, que habían ido subiendo de clase social, cada vez poseían más esclavos. Se unía a su defensa de la institución la creciente sensación de ser los únicos cristianos, una convicción que surgía del extraño movimiento o controversia del Lindero, tal como se suele llamar. Su nombre procede de Proverbios 22:28, interpretado de una manera bastante extravagante, como una tradición ininterrumpida que se extiende desde Juan el Bautista y la primitiva Iglesia cristiana, supuestamente de Jerusalén, pasando después por diversos gnósticos y entusiastas para culminar en los anabaptistas europeos. Como ficción, no está

mal para un amable proverbio que sostiene: «No desplaces el lindero antiguo que tus padres pusieron». J. R. Graves, que se convirtió en editor del *Tennessee Baptist* en 1848, a la edad de veintiocho años, proclamó que los baptistas eran, por una parte, totalmente autónomos en sus Iglesias individuales, pero también los auténticos moradores del Reino de Dios, y los legítimos descendientes de la antigua tradición cristiana. En la práctica, Graves fue el precursor de los texanos derechistas que ahora, convertidos en fundamentalistas, controlan la Convención Baptista Sureña, pues Graves invirtió la doctrina de la luz interior de la autonomía del espíritu. Cada Iglesia local, en opinión de Graves, poseía autoridad para dictar doctrina a sus propios miembros. El movimiento del Lindero, que seguía siendo fuerte tras la Guerra Civil, dejó un legado de dogmatismo y triunfalismo tremendamente hostil a la libertad del alma baptista, un legado que aún mantienen vigente los fundamentalistas.

El aplastamiento de la Confederación por una fuerza superior produjo un trauma en el espíritu del bautismo sureño, un impacto evidentemente más poderoso que el que experimentaron las demás confesiones sureñas. Precisamente por qué eso fue así es un misterio, y no le he encontrado ninguna explicación convincente. Pero aventuraría de nuevo la sugerencia de que los baptistas son únicos en el hecho de no tener fundador, ningún líder y visionario poderoso en su pasado. Los presbiterianos sureños tenían a Calvino, los metodistas sureños a Wesley, pero los baptistas sureños habían encontrado a sus figuras heroicas en los grandes generales de la Confederación, en Stonewall Jackson y Robert E. Lee, ninguno de los cuales fue baptista, aunque los dos asumieron una especie de cualidad angélica. Una vehemente nostalgia se combinó con un rechazo de la historia posterior, de manera que casi todas las ideas nuevas del último tercio del siglo XIX acabaron siendo rechazadas por los baptistas sureños, dándose la desdichada coincidencia de que ninguna otra confesión americana entró en el siglo XX tan dominada por el antiintelectualismo. Este hecho ha determinado la naturaleza de los fundamentalistas en la Convención Baptista Sureña, y ha conducido a la actual desesperación, más que justificada, de los moderados. La cruzada de los fundamentalistas, con Texas al frente, se ha convertido en una oposición al pensamiento mismo, una venganza final contra la historia a causa de la negativa de Dios de darle la victoria al sur. Los moderados, un ejemplo del «pueblo casi elegido de Lincoln», han

sido incapaces de contrarrestar el fanatismo de un pueblo elegido, fervoroso y siempre enfadado.

Tal veneración por la causa perdida parece más romanticismo tardío faulkneriano que cristiano, y no se trata sólo de mi imaginación literaria. Aquí tenemos a Bill J. Leonard, nuestra principal autoridad contemporánea en la historia de la Iglesia baptista sureña:

¿Cuál fue entonces el gran mito baptista sureño? La confesión de los derrotados, ella misma nacida del cisma y el racismo, se habían convertido en la «última» y «única esperanza» de Dios para evangelizar el mundo según los principios del Nuevo Testamento. Su crecimiento numérico, financiero y espiritual, así como su celo evangelizador, fueron prueba de la bendición de Dios a sus pastores, su misión y su método. El cisma significaría la muerte del mito, de manera que había que evitarlo a toda costa. No se permitiría que nada impidiera que la confesión más sureña del sur cumpliera su vocación de redimirse a sí misma y ganar la batalla definitiva contra el mal. Esta pasión por el triunfo, por el éxito espiritual y numérico entre los baptistas sureños, no puede comprenderse como algo separado de la rendición de Appomattox (*God's Last and Only Hope [La última y única esperanza de Dios]*, 1990, p. 13).

Pero evitar ese cisma, al igual que ocurrió en el caso de los seguidores del Lindero, fue un error, y contribuyó a la situación sin salida actual de los moderados (como Leonard) de la Convención Baptista Sureña. El pensamiento baptista ha sufrido un largo desarrollo que culminó en la obra de E. Y. Mullins. Los baptistas, que eran los radicales puritanos de Nueva Inglaterra del siglo XVII, coincidieron con los congregacionistas en poner el énfasis en la soberanía de Dios, pero rechazaron la ideología de pueblo elegido de sus vecinos. Esos primeros baptistas americanos estaban «dispuestos a respetar —y de hecho a aceptar— cualquier Iglesia cristiana basada en la verdadera devoción al Evangelio» (Philip F. Gura, *A Glimpse of Zion's Glory [Un atisbo de la gloria de Sión]*, 1984, p. 125). Precisamente esta aceptación comenzó a desvanecerse con el movimiento del Lindero, y ha quedado borrada por el actual fundamentalismo. Pero entremedias ha habido muchos ejemplos negativos de triunfalismo baptista. El anti-misionismo de principios del siglo XIX había dado origen a los temibles baptistas estrictos, encabezados por un curioso gnóstico, Daniel Parker, que unió a muchos estrictos bajo el dominio de su ideología

de «dos semillas en el espíritu». Esta doctrina, un tremendo retroceso al gnosticismo setiano del siglo II (del que Parker no sabía absolutamente nada), equivalía a la brutal creencia en la predestinación. Dios había implantado en Eva una semilla, y Satán otra en la desdichada madre de la humanidad. Los antiguos gnósticos habrían dicho que la buena semilla dio a Set, que reemplazó al pobre Abel, mientras que la mala dio a Caín. Puesto que todo es el producto de una u otra semilla, el esfuerzo o el trabajo misionero es irrelevante; uno ya es engendrado elegido o condenado. Durante el resto del siglo XIX, los baptistas primitivos de Parker mantuvieron su vehemencia. Mezclada con el posterior movimiento del Lindero, una especie de agitación permanente se hizo endémica en la Convención Baptista Sureña. Esta desazón se fue incrementando hasta la publicación en 1896 del libro de William H. Whitsitt *A Question in Baptist History* [*Una cuestión en la historia baptista*]. Whitsitt descartó la ficción del Lindero de una continua tradición baptista sureña originada en el más grande de los baptistas sureños, el que bautizó a Jesús, y el movimiento del Lindero reaccionó obligando a Whitsitt a dimitir como rector del principal seminario de la confesión. Mullins aceptó el puesto, y comenzó una nueva fase de la historia baptista del sur.

A Edgar Young Mullins yo lo denominaría el Calvino, el Lutero, el Wesley de los baptistas sureños, pero sólo en un sentido americano tardío, pues Mullins no fue su fundador, sino el refundador, el definidor de una fe sin credo. Mullins, un pensador religioso infinitamente sutil y original, es el más olvidado de los grandes teólogos americanos. En la práctica es más importante que Jonathan Edwards, Horace Bushnell y los Niebuhr, pues Mullins reformuló (quizá incluso formuló por primera vez) la fe de una de las grandes confesiones americanas. Leonard dice de Mullins que personificó el gran acuerdo que sólo ahora se está rompiendo en la Convención Baptista Sureña. Mullins murió en 1928, y sus ideas imperaron durante medio siglo más, sólo para quedar derrotadas, no por ideas, sino por el desprecio hacia todas las ideas que animaron la toma del poder de los fundamentalistas en 1979. Como observa Leonard, Mullins no era teológicamente un liberal, pero sí un defensor del bautismo evangélico que, sin embargo, no entendía que la ciencia o la filosofía amenazaran a la religión. Pragmático de pies a cabeza, profundamente influido por William James, Mullins fundamentaba su fe en la experiencia, en el sentido que le daba James. Una subjetividad

profunda y poderosa estaba en la base de la fuerza espiritual e intelectual de Mullins, unida a un profundo entendimiento de que la fe baptista se basaba en una relación enormemente personal con Dios. No me parece accidental que Mullins hubiera memorizado gran parte de *El paraíso perdido* de Milton, pues Milton se había convertido en una secta de un solo miembro, y su postura teológica apenas es distinguible de la de Mullins. La devoción de Milton a la luz interior se halla en el meollo de la doctrina de Mullins, que quiero abordar ahora a fin de explorar el enigma de qué es lo que creen los baptistas sureños moderados.



## 13

## EL ENIGMA: ¿EN QUÉ CREEN LOS BAPTISTAS SUREÑOS?

La mejor representación de las auténticas creencias de la Convención Baptista Sureña se encuentra en *The Axioms of Religion* (1908), de Mullins. El énfasis que pone en la importancia histórica de los baptistas se centra en una doctrina, la «competencia» del alma en la religión:

Observemos entonces que la idea de la competencia del alma en la religión excluye enseguida toda interferencia humana, tal como el episcopado, el bautismo de los recién nacidos y toda forma de religión con intermediarios. La religión es una cuestión personal entre el alma y Dios. El principio incluye al mismo tiempo todos los detalles. [...] Debe incluir la doctrina de la separación de la Iglesia y el Estado, pues las iglesias estatales se basan en el supuesto de que el gobierno civil es necesario como factor en la vida del hombre, a fin de que uno cumpla su destino religioso; y de que el hombre, sin ayuda del Estado, es incompetente en religión. La justificación por la fe también se incluye, porque esta doctrina no es más que un detalle de la herencia religiosa general del alma, a partir de Cristo.

La justificación afirma la competencia del hombre para tratar directamente con Dios en el acto inicial de la vida cristiana. La regeneración se halla también implícita en el principio de la competencia del alma, pues es la bendición lo que tiene lugar justo después o al mismo tiempo que la justificación, como resultado de que el alma trate directamente con Dios.

La competencia del alma coincide con la experiencia que tiene el alma de la autoridad de Jesucristo. Mullins ilustra dicha compe-

tencia comparando a los baptistas con los católicos romanos. Los sacramentos de la Iglesia romana, desde la perspectiva baptista, insisten en la meditación, y, de este modo, en la incompetencia del alma en materia de religión. Pero lo más importante para Mullins es que el católico no es libre de interpretar la Biblia por sí mismo:

La doctrina de la infalibilidad papal, comparada con la de una tradición autoritaria, impide cualquier interpretación privada o divergente de las Escrituras.

Con este preámbulo, Mullins procedió a afirmar los seis «axiomas religiosos» baptistas:

1. El axioma teológico: el Dios santo y amoroso tiene derecho a ser soberano.
2. El axioma religioso: todas las almas poseen el mismo derecho a tener acceso directo a Dios.
3. El axioma eclesiástico: todos los creyentes tienen el derecho a iguales privilegios en la Iglesia.
4. El axioma moral: para ser responsable, el hombre ha de ser libre.
5. El axioma cívico religioso: una Iglesia libre en un Estado libre.
6. El axioma social: ama a tu prójimo como a ti mismo.

Incluso en asociación con la competencia del alma, estos axiomas son, a grandes rasgos, tan protestantes que apenas parecen baptistas. Mullins, la voz más clara entre los baptistas sureños, es incapaz de explicar de manera adecuada lo que diferencia a los baptistas de los demás protestantes. Al igual que todos los baptistas, Mullins afirma que sólo Jesús es la verdad, una declaración que convierte en irrelevante toda doctrina específica. Comprendemos entonces por qué los baptistas se enorgullecen de no ser una religión con credo. El reverendo John Doe, mi guía a la hora de intentar comprender a los baptistas sureños como creyentes de la experiencia, observa que la competencia del alma sólo puede definirse de manera negativa, en términos de lo que no es. Que el bautismo sureño es una teología negativa americana basada en la experiencia me parece crucial para comprender nuestra confesión protestante más numerosa. El gnosticismo, la más negativa de todas las antiguas teologías, emerge de nuevo en los baptistas sureños, aunque con la diferencia pragmática

americana. Bentley Layton traduce *gnosis* como «familiaridad» en lugar de «conocimiento», lo que es un giro muy (William) jamesiano, y encaja bien con el estilo baptista sureño de encontrarse con Jesús. Todo baptista sureño se halla por fin solo en el jardín con Jesús, por citar uno de los principales himnos baptistas.

Herschel H. Hobbs, perfectamente alineado con la escuela moderada de E. Y. Mullins, intentó valientemente trazar un perfil positivo de la fe de los baptistas sureños en *The Baptist Faith and Message [La fe y el mensaje baptistas]*, de 1971, un trabajo que aún se considera oficial. Comenzando con el principio de la competencia del alma y con los seis axiomas religiosos de Mullins, Hobbs se centra rápidamente en la desasosegada afirmación de que los baptistas sureños no acabarán en cisma porque «tienen una fe viva, en lugar de una fe basada en un credo». Pero ¿cómo describes una fe viva, aunque sea en ciento cincuenta páginas? Al igual que tantas confesiones americanas (incluidos los mormones), los baptistas sureños afirman el sacerdocio de todos los creyentes, dejando a los predicadores una pura función exhortadora. La competencia del alma se parece enormemente a la competencia erótica (si se me permite esta expresión espléndidamente escandalosa), pues no hay sitio para un tercero cuando el baptista está a solas con Jesús. Del mismo modo que cada uno de nosotros ha de definir un Eros propio, así el baptista ha de definir una competencia del alma propia. Como observa sutilmente John Doe: «Todo el mundo es competente para comprender la competencia del alma tal como él mismo la concibe». Sus reflexiones posteriores constituyen la exégesis más brillante y reveladora de la competencia del alma de los baptistas sureños que he podido encontrar:

Sólo sé pensar en la competencia del alma en términos prácticos. Para mí significa que el cristiano, como individuo, es irrefutable en su interpretación de las Escrituras y en su comprensión de cuál es la voluntad de Dios para su vida. Significa que cuando alguien dice: «Esto es lo que la Biblia significa para mí», no puedo decirle que está equivocado. Lo único que puedo decir es que su comprensión para mí no significa nada. Se cree que sólo tiene sentido la manera en la que el predicador entiende las Escrituras para toda la comunidad, y que cada individuo ha de decidir si las palabras del predicador le son útiles o no. La competencia del alma significa para mí que todo lo que entiendo que me acer-

ca a Dios es cierto y no me lo pueden arrebatarse, pues mi vida es única, y existe una manera de entender las Escrituras que es única para mí. La competencia del alma significa que encuentro la verdad cuanto más me separo de las distracciones y contingencias de la gente, las cosas y las autoridades; es decir, cuando la verdad asume formas que son únicas para mí y mi comprensión de la Biblia.

La competencia del alma, en esta explicación vívida y emotiva, posee un elemento de aislamiento y de intensa individualización. Es una versión muy tosca de la confianza en uno mismo de Emerson, en el sentido de que existe un elemento necesario que la origina. Y al igual que en Emerson, hay en ello una pincelada de teología negativa, como ha dicho Doe. Doe observa perspicazmente que se sostiene que la competencia del alma es inherente a las Escrituras, aun cuando no se encuentren pruebas textuales. Todo lo que los baptistas son capaces de aducir como pruebas textuales son el supuesto sufrimiento de Jesús con los fariseos y la evidente lucha de san Pablo con los judaizantes, liderados por Jaime, el hermano de Jesús. Como dice Doe, los baptistas identificarían a los judaizantes y fariseos con los católicos romanos y otros defensores de la religión de credo.

En otro hábil movimiento, Doe insiste en una rigurosa distinción entre la competencia del alma y el sacerdocio del creyente. La competencia del alma pertenece a los hindúes, a los musulmanes y a todos los demás seguidores de la religión, así como a los cristianos, pero sólo los cristianos reciben la guía del Espíritu Santo al interpretar las Escrituras, una guía que en sí misma constituye el sacerdocio del creyente. Por tanto, concluye acertadamente Doe, en otro gesto que quizá hubiera dejado helados a Mullins y Hobbs, la competencia del alma, que es la esencia de la fe baptista sureña, no se refiere, no obstante, a una relación con Jesús sin mediadores:

Puede que una relación sin mediadores sea su verdadero fin, el propósito por el cual Dios nos otorgó la competencia del alma, pero ésta es totalmente operativa en el ateo y en el mormón, así como en el episcopaliano o en el baptista. Sin embargo, sigue vigente el hecho de que los baptistas conciben la vida cristiana como una camaradería sin mediadores con Dios, y la Biblia resulta indispensable para esa camaradería; lo que ocurre es que la Biblia no cuenta como verdadero mediador. Por el contrario, es la inmediatez del Espíritu lo que hace que la Biblia, en

primer lugar, tenga sentido, aunque sólo para aquellos que tienen el corazón abierto. Te haces a la idea de que la Biblia es tuya, de una manera personal, y no externa a ti, como ocurre con los sacramentos luteranos. Con el Espíritu Santo, la Biblia es algo interior a ti.

Doe es un intelectual baptista sureño moderado, o lo que Ronald Knox denominó un «entusiasta místico», en contraste con lo que él mismo llamó un «entusiasta evangélico», o baptista sureño fundamentalista. Todos los baptistas sureños —sean fundamentalistas o moderados— son sin duda entusiastas tardíos, y se basan en una luz interior, aun cuando sólo los moderados pretendan leer las Escrituras iluminados por ella. La luz interior o Espíritu Santo interno, que tanto deploraba el anglocatólico T. S. Eliot, es el centro de la fe baptista sureña, y el enigma de enigmas de toda la Religión Americana. En el credo sin credo del bautismo sureño, el elemento más vital es totalmente personal, subjetivo, basado en la experiencia, y en última instancia no tiene nombre, o sólo se le puede nombrar por todo lo que no es. La conversión, el «salvarse» o «renacer», es el centro frenético de la vida espiritual, y es totalmente interior. Es esta aterradora interioridad lo que impulsa a los baptistas sureños a aferrarse con tanta fuerza a la Biblia. Jesús y los milagros se hallan por igual en el pasado; la Biblia sigue cobrando fuerza en el presente, y promete cierto control del futuro. Sin la verdadera presencia del cuerpo de Cristo durante la comunión, el baptista está a solas con su Biblia. Para ser más exactos, puesto que la Biblia no se leerá ni se interpretará a sí misma (el asombroso supuesto fundamentalista), el baptista está a solas con una interpretación de la Biblia, la suya si es moderado, o una reducción al mínimo común denominador si es fundamentalista. En cualquier caso, sólo una interpretación ocupa el lugar de lo que los católicos sostienen que es una presencia simbólica, aunque real, de Cristo.

Mullins, el más perspicaz de los teóricos del bautismo sureño, aborda esta dificultad poniendo el énfasis habitual en la personalidad de lo divino. En su *The Christian Religion [La religión cristiana]*, regresa a una formulación mucho más aceptable para los gnósticos, antiguos y modernos, que para los tradicionalistas cristianos: «Que lo que sabemos de manera más indudable son los hechos de la experiencia interior» (p. 73). Doe, aunque forma parte de la escuela de Mullins, apunta a que esto entra en contradicción, al menos

parcialmente, con algo que afirma posteriormente en *The Christian Religion*:

Incluso nuestra fe, que es el principio vital de toda nuestra vida cristiana, es un factor variable. [...] No es en nuestra experiencia subjetiva, en cualquiera de sus formas variables, en lo que confiamos. Es en el magnífico y misericordioso acto de Dios dirigido a nuestra experiencia variable, para sustentarla en medio de todos sus cambios y luchas (p. 396).

El acto de Dios en la historia es una idea más protestante que gnóstica, y sin embargo aquí lo divino se dirige a «nuestra experiencia variable», y no a un alma o una voluntad fijas. Sospecho que esto es así debido a que las variedades de la experiencia religiosa, para Mullins, culminan en la experiencia de encontrar a Jesús resucitado. Ahlstrom, en un resumen de la teología de Mullins, recalca el uso de «experiencia cristiana» como algo central, y comenta la relativa falta de interés por la ética social. La respuesta definitiva de Mullins a la pregunta: ¿en qué creen los baptistas?, sería simplemente que «Jesús es la Resurrección y la Vida». Hans Frei, al comentar la identidad de Jesucristo, indicó sutilmente que mientras que debe ser Dios quien resucite a Jesús, los Evangelios, de manera curiosa, guardan silencio sobre un tema tan crucial, de manera que no se pueden utilizar para rebatir la opinión de que Jesús se resucita a sí mismo, al igual que antes había resucitado a Lázaro. Los gnósticos del siglo II creían que la Resurrección general había tenido lugar espiritualmente cuando Jesús se resucitó a sí mismo, una creencia inevitable para aquellos que identifican su «chispa», o *pneuma*, o el yo verdadero con el Jesús resucitado, quien de hecho, en opinión de éstos, nunca ha sido crucificado, pues sólo un sustituto o fantasma había sufrido en la cruz. Si lo que hay de mejor y más antiguo en ti, una chispa divina, se remontara a una época anterior a la Creación, entonces no podría morir, no más de lo que puede morir Jesús. En este sentido, la Resurrección ya ha tenido lugar en tu unidad con Jesús.

La experiencia baptista de conocer a Jesús, en un encuentro solitario y renovable, tiene prioridad por encima del culto, la doctrina o los actos de caridad. Y puesto que lo que podemos saber de Jesús, de alguna manera, ya es afín a Jesús, entonces el baptista salvado participa *ahora* de la Resurrección y la Vida. El entusiasmo místico (en el sentido de Knox) es el meollo de la Religión Americana, y el bautismo su-

reño moderado pos-Mullins se une al mormón decimonónico en que conoce este éxtasis como Resurrección. Seguramente esto tiene que ver con lo que Mullins llamó «competencia del alma», el poder y el derecho del baptista en cuanto que individuo a una relación totalmente singular con Jesús. Si tu espíritu imperecedero acepta el amor de Jesús, camina con el Jesús resurrecto, sabe lo que es devolverle su amor a Jesús, y está a solas con Jesús en la única y perfecta comunión que habrá nunca, no puede haber ninguna autoridad eclesiástica por encima de ti. En cuanto a la autoridad de las Escrituras, incluso ésta debe ceder la prioridad al encuentro directo con el Jesús resurrecto. Ese encuentro, en toda su intensidad, puede que ocurra sólo una o dos veces en la vida, y a lo mejor nunca más tras nueve o diez veces en una vida larga, pero cuando ocurre, no tiene rival. Lo que encontramos entre los baptistas sureños auténticos es una de las pocas manifestaciones de la Religión Americana que implica experiencia mística entre un grupo bastante grande de gente. Y aunque democrático (abierto a todos), su prolongado éxtasis forzosamente sólo es asequible a una élite. El entusiasmo místico aún existente entre los baptistas sureños «moderados» contemporáneos encuentra su igual americano sólo en el breve éxtasis que afectó a Joseph Smith y a su élite en la consagración del templo de Kirtland.

Pero toda la experiencia espiritual baptista sureña, tal como la representa Mullins, encuentra su centro en una sola doctrina, a la que regresó en toda su magnitud: la competencia del alma solitaria al enfrentarse al Jesús resurrecto. Lo que es único en la espiritualidad del bautismo sureño siempre acciona la competencia del alma. He intentado, con la experta ayuda del reverendo John Doe, encontrar algún ejemplo de la expresión *competencia del alma* antes de Mullins, pero ninguno de los dos la ha descubierto en los textos baptistas ni en ningún otro lado. Mullins la inventó, y fue lo bastante astuto como para utilizarla con discreción, empleándola como si fuera tan tradicional y antigua como los propios baptistas, o tan vieja como el cristianismo. Es lo que John Milton denominó *libertad cristiana*, y Mullins lo matiza tanto que parece una curiosa fusión de naturaleza y gracia, o nacimiento en la imagen de Dios y renacimiento a través del don de Dios de la regeneración. Ciertamente, la absoluta competencia del alma en todas las cuestiones religiosas te da una imagen del individuo sin limitaciones, y está libre de toda sobredeterminación. Nadie puede decirle al alma libre cómo interpretar la Biblia, ni cómo no

interpretarla. La doctrina destruye el fundamentalismo autorizando infinitas posibilidades interpretativas, de manera que la metáfora de la lectura «literal» o «infalible» se evapora totalmente. Mullins, astuto, no cita textos bíblicos específicos como autoridad en el concepto de *competencia del alma*, puesto que lo que pretende expresar es que la doctrina es todo el significado de la postura de Jesús: sus actitudes, todo lo que dice, todos sus actos. Mullins interpreta esta postura como contraria a toda religión con credo, y la identifica con la feroz denuncia que hacen los baptistas sureños de la estructura de credo del catolicismo romano. De todas las búsquedas americanas de esa entidad mítica, la Iglesia primitiva, la baptista es la que me parece que ha ofrecido la ficción más convincente. Es una ficción peligrosa, al igual que han sido peligrosas todas las versiones americanas del primitivismo protestante, primero en cuanto que ficciones que se presentan como hechos, y luego porque convierten a los seres humanos en portadores de creencias esencialmente muertas. No obstante, los baptistas, al rehuir todo credo, podían evitar esos peligros, según Mullins, a pesar de los dogmatismos del movimiento del Lindero y de los fundamentalistas.

En cuanto crítico religioso (yo mismo me he nombrado: ¿qué otra cosa se puede hacer?), me siento impulsado a plantearle a esa fe algunas cuestiones que Mullins elaboró para los baptistas sureños. Incluso Mullins tendía a definir la competencia del alma mediante la negación, generalmente comparándola con su opuesta en la jerarquía de autoridad del catolicismo romano en cuestiones espirituales. Si la competencia del alma es simplemente una descripción de una relación íntima y sin mediadores con Jesús, ¿cuál es entonces la función de leer e interpretar las Escrituras? En términos baptistas, ¿no puede darse un diálogo sin mediación con Jesús, el cual, después de todo, parecía sustituir a la Biblia? Si se rechaza la idea católica de que la Iglesia es el cuerpo místico de Cristo, ¿por qué entonces no se puede estar libre de congregación, predicador y texto, y estar totalmente a solas con Jesús, caminando y charlando, espíritu con espíritu, espíritu a espíritu? Si tu alma es en última instancia competente, entonces la desnudez del alma debería bastar.

Mullins insistía contundentemente en que los baptistas no son dualistas, no en el sentido exacto en que afirman serlo necesariamente aquellos que bautizan a los recién nacidos. Pero ¿cómo puedes tener una religión de la experiencia, que es *no sacramental*, sin dualismo,



o división entre conocedor y conocido, ya conozcas a Dios mediante un encuentro directo o a través de las Escrituras? El alma baptista y Jesús, mientras se familiarizan el uno con el otro, renuevan una antigua gnosis, con todos los problemas que acarrea esa renovación. En esa gnosis, ¿cómo es posible que la justificación del alma redimida no se convierta en una condición permanente? Recordemos la angustiosa insistencia de Kierkegaard en que *hacerse cristiano* era una lucha que duraba toda la vida. Si estás salvado de una vez por todas, de una manera basada en la experiencia, ¿qué te impide convertirte en un antinomiano, más allá del bien y del mal? Todas estas búsquedas se fusionan en una: ¿cómo mantienen los baptistas sureños la demarcación entre ellos y Jesús, para no convertirse en Él, con consecuencias físicas y sociales bastante desafortunadas?

Ronald Knox, hablando de Wesley, pero en el contexto global de su espléndido libro *Enthusiasm*, lanzó la acusación católica clásica contra la religión de la experiencia:

Observemos, desde el principio, que el cristianismo tradicional es un equilibrio de doctrinas, y no sólo de doctrinas, sino de énfasis. No hay que exagerar en ninguna dirección, o el equilibrio se altera. Es algo excelente abandonarse, sin reservas, en manos de Dios; si tu propia retórica te impulsa a expresiones fantasiosas de la idea, tampoco es muy perjudicial. Pero si enseñas por principio que es una infidelidad preguntarse si estás salvado o perdido, entonces desequilibras toda tu estructura devocional; acabas de descartar todo un estilo de expresión religiosa. Y a la inversa, es algo sagrado confiar en los méritos redentores de Cristo. Pero si afirmas que dicha confianza es la señal indispensable de gozar del favor de Dios, y que si ésta no se da, o si el hombre no tiene la experiencia consciente de ello, está perdido, entonces el equilibrio se deshace por el otro extremo; has condenado un tipo de mentalidad religiosa a desaparecer (pp. 580-581).

Los baptistas sureños, al igual que todos los entusiastas, ya sean místicos o evangélicos, poseen su propio equilibrio doctrinal, y dicho equilibrio es contrario al estilo católico. Knox condena lo que él denominaría perfeccionismo místico y regeneración evangélica, cada uno característico de diferentes variedades de la Religión Americana. Knox pronuncia su condena más severa contra todos aquellos que no consiguen ver que la nave de la autoridad se hunde:

En la mentalidad popular, la religión llegó a identificarse con una serie de estados de ánimo en los que el fiel, predispuesto por las artes del revivalista, disfrutaba del sabor de la paz espiritual. No necesitabas ni una teología ni una liturgia; no tomabas la senda de la investigación intelectual, no te asociabas sin reservas con ninguna tradición histórica de culto. Flotabas, de manera bastante segura, sobre la pequeña balsa de tu propia fe, ansioso por lanzar la cuerda de salvamento a los vecinos que, a punto de ahogarse, estuvieran dispuestos a cogerla; mientras tanto, el barco zozobraba (p. 589).

Leo todo esto con placer, mientras recuerdo que Knox fue mentor de Evelyn Waugh en Oxford. Desde la perspectiva baptista, estos estados de ánimo son emociones directamente compartidas con el Jesús resurrecto, y a esa pequeña balsa se le llama competencia del alma. La desaprobación católica no puede alcanzar la competencia del alma, cuya función exclusiva es negar la doctrina católica. Pero mis preguntas, a las que ahora regreso, conllevan otra pregunta: las formulaciones de Mullins, ¿son dialécticas o simplemente contradictorias? B. J. Leonard, historiador de la Iglesia baptista, observa diplomáticamente que el propio Mullins se negó a ver contradicción alguna en darle la misma primacía a la autoridad de la Biblia y a la competencia del alma autónoma del creyente:

Los baptistas sureños pretendían aunar la autoridad objetiva de la Biblia con la experiencia subjetiva del individuo, y a menudo escribían como si cada uno fuera la doctrina individual más importante de su historia. El que Mullins apele a las Escrituras y a la conciencia, por ejemplo, ha llevado a muchos a identificarle con su propio bando en la controversia actual de dicha confesión: el doctor Mullins partidario de la infalibilidad, el doctor Mullins profeta de la libertad. [...] Al parecer, el propio Mullins no veía contradicción alguna en sostener ambas doctrinas a la vez. Contribuyó a conformar una confesión en la que todos sus defensores podían encontrar un terreno común. Reconciliar todas estas tendencias baptistas parece cada vez más imposible. En lugar del luchar por el equilibrio o permitir la coexistencia, dentro de la misma confesión, de los grupos que abrazan las doctrinas de diferente manera, cada facción se ve obligada a elegir una doctrina por encima de la otra (p. 76).

Regresamos así al enigma central: ¿en qué creen los baptistas sureños? Y preguntémonos también: ¿son contradictorias sus creencias? Haría falta una dialéctica tan sutil como la de Valentín, el gnóstico del siglo II, para conseguir aproximar lo que él habría llamado la «chispa» o *pneuma* del individuo al auténtico Dios desconocido sin hacerlos caer en una identidad virtual. La competencia del alma, una vez se pone suficiente énfasis en ella, acerca tanto al Jesús resurrecto y al baptista sureño mullinista o moderado que se unen dos herejías. Creador y criatura son indistinguibles, y el dualismo del cuerpo y del alma queda derogado, de manera que el místico baptista ya *sabe* lo que es haber resucitado. Esto es lo que dice Mullins en 1904, al reseñar un libro del filósofo Borden P. Bowne (un personalista y pragmatista a lo William James):

Si el hombre está hecho a imagen de Dios, entonces posee facultades capaces de elevarlo hasta Dios. El agnosticismo filosófico, que afirma que el intelecto del hombre es incompetente en el ámbito de la teología, realmente degrada al hombre a un plano existencial inferior al humano. Pues la característica del hombre es que fue creado a imagen y semejanza de Dios. Este parentesco es la base de la relación y la camaradería, ya sea intelectual o de otro tipo, entre Dios y el hombre (*Review and Expositor*, julio de 1904, p. 49).

Al igual que todos los gnósticos, incluidos los cabalistas, a Mullins hay que leerlo entre líneas, pues sus textos religiosos a menudo suenan mucho más convencionales de lo que son. «Gnosticismo filosófico» es el apelativo personal que da Mullins al catolicismo romano. Así, Joe Doe cita una extraordinaria frase de su libro *The Axioms of Religion*:

El agnosticismo, que niega la competencia del intelecto humano, es el catolicismo romano de la filosofía, y es una visión tardía de la capacidad humana en la esfera intelectual (p. 66).

En el pasaje extraído de la reseña de Bowne se lleva a cabo un astuto ataque contra el catolicismo romano, que se considera algo que degrada las cualidades teomórficas del hombre, esas «facultades capaces de elevarlo hasta Dios» que posee. El parentesco entre el

Bautista y Jesús se celebra entonces, con una sutil ambigüedad, como «la base de la relación y la camaradería, ya sea intelectual o de otro tipo». Ese «de otro tipo» abre una amplia puerta de entrada a la relación mística, de manera que la competencia del alma comienza a adquirir un nuevo espectro de resonancia. Una camaradería sin mediación con el Jesús resurrecto nos retorna a los cuarenta días que vivieron los discípulos entre la Resurrección y la Ascensión, y deja paso a la audacia de Mullins, que sin embargo tampoco es suya del todo, sino que pertenece a los baptistas sureños capaces de elevarse hasta ella.

¿Qué lugar puede reclamar la experiencia de leer las Escrituras en esta camaradería sin mediación y con milagro? Mullins declina enfrentarse a la pregunta, pero no deja de insinuar la respuesta, que haría desaparecer el fundamentalismo sin sentido. Los baptistas despiertos, de hecho ya resucitados espiritualmente, leerán la Biblia con una luz interior prendida por la experiencia de camaradería con Jesús. La lectura, mediante el principio económico de la competencia del alma, será una interpretación justificada, esté acorde o no con la dislexia infalible de las manadas de predicadores fundamentalistas de Texas. Tras haber hablado con Jesús, cualquier baptista es al menos tan competente para interpretar las Escrituras como el reverendo W. A. Criswell o el reverendo Bailey Smith, o incluso el juez Paul Pressler, el papa de Houston. Pues el Espíritu se da sin mediación, y media con la Biblia, impidiendo que ésta sea algo externo al baptista. Leerla en el Espíritu traerá una inspiración no distinta de la que disfrutaron los propios autores bíblicos.

La palabra *competencia* sin duda le llegó a Mullins procedente del uso de la autosuficiencia económica del siglo XIX, pero puede que él tuviera en mente el origen latino de la palabra, *competere*, «buscar juntos». La competencia del alma es una búsqueda, pero se hace junto con Jesús, no con los feligreses de tu confesión. De hecho, la competencia del alma no puede pertenecer a ninguna secta ni agrupación en concreto. Es un atributo puramente individual, y por definición es un don humano universal, tan aplicable a Arjuna en su carro con Krishna como a Pablo de Tarso en el camino de Damasco. Quizá voy más lejos que Mullins, aunque permanezco (creo) dentro de su espíritu si personalizo la competencia del alma como la libertad de toda forma de sobredeterminación: social, histórica, económica, incluso psicológica. La libertad, para Mullins, debe ser tam-

bién libertad de la Iglesia. Juan el Bautista es el prototipo de la competencia del alma, en el sentido de que el sureño solitario, que ha caminado y hablado con Jesús, y que lee la Biblia bajo esa luz inspirada, no necesita una Iglesia baptista sureña que le justifique para la salvación. Mullins, siempre alerta y ágil a la hora de recordar que su auténtico enemigo espiritual es la insistencia de la Iglesia católica romana en su función mediadora, podría haber negado cualquier ejemplo extremo del alma absolutamente falta de mediación. La competencia es la versión pragmática de Mullins de la confianza en uno mismo emersoniana, y la puerta de entrada a una fe auténticamente de la experiencia.

El modelo que sigue la fe basada en la experiencia de todos los baptistas sureños lo impone lo que ellos denominan «el camino a Roma», una recopilación narrativa de media docena de pasajes de la epístola de san Pablo a los romanos. Éste es el camino a Roma:

Mas la prueba de que Dios nos ama es que Cristo, siendo nosotros todavía pecadores, murió por nosotros (5:8).

Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios (3:23).

Pues ya demostramos que tanto judíos como griegos están todos bajo el pecado (3:10).

Pues el salario del pecado es la muerte; pero el don gratuito de Dios, la vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro (6:23).

Pues todo el que invoque el nombre del Señor se salvará (10:13).

Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo (10:9).

Ningún estudioso ha determinado quién fue el primero en adouinar este camino a Roma, y ni siquiera es seguro que tenga un origen baptista sureño. Pero se ha convertido en la esencia de la fe baptista del sur, y es de presumir que pretende que siga el modelo de la propia conversión de san Pablo. Como lectura de la epístola a los romanos, desde luego es muy selectiva, y quedó bastante bien refutada por la demostración de Krister Stendhal de que Lutero había malinterpretado gravemente a Pablo, al igual que Agustín. Wayne Meeks, resumiendo a Stendhal, observa irónicamente que «Pablo no era un pietista luterano ni un *revivalista* americano. Pablo no redujo el Evangelio al perdón de los pecados, y mucho menos a un alivio de los sentimientos de culpa». No obstante, es justo decir que

el san Pablo de Mullins y el san Pablo de todos los baptistas sureños se parecen muchísimo a un *revivalista* americano. Los seis pasos del camino a Roma no nos llevan exactamente a la idea que tenía Karl Barth de la epístola a los romanos:

Dios no nos necesita. De hecho, si no fuera Dios, quizá estaría avergonzado de nosotros. [...] Dios es el Dios desconocido, y precisamente porque es desconocido, otorga la vida, el aliento y todas las cosas. Por tanto, el poder de Dios no puede detectarse ni en el mundo de la naturaleza ni en las almas de los hombres.

Éste no es el Dios de los baptistas sureños, aunque puede que haya sido el Dios de san Pablo. Pero si personalizas el Jesús resurrecto, tal como hacen los baptistas, entonces es precisamente en las almas de los hombres donde el Dios Jesús será detectado. Barth conoce la diferencia entre la fe reformada y la gnosis, pero es una diferencia que los baptistas no reconocen, pues su fe, de manera abrumadora, es un conocimiento personal de Jesús. Si reduces la epístola a los romanos al camino a Roma, entonces la salvación es enormemente simple, por muy interiormente que se sienta. El triunfalismo es el único estilo en el que Mullins y los baptistas leen la epístola a los romanos. Al igual que los mormones, los baptistas no necesitan la crucifixión, y muestran poco interés por ella. En la práctica se mueven de la Encarnación a la Resurrección, y se sienten más cómodos al final de Romanos 8: «Pero en todo esto salimos vencedores gracias a aquel que nos amó».

John Doe, al esbozar una exposición baptista de la epístola a los romanos, sigue a Mullins al considerar que el problema del pecado queda solucionado «a través de la experiencia cristiana», pero luego sugiere amablemente que el Pablo de la epístola a los romanos es un tanto menos optimista que Mullins en lo tocante a las complejidades internas del pecado. Aquí encontramos a Mullins en su vena más sutil y americana, cuando distingue entre la «importancia histórica» de los baptistas y el «credo baptista», que está bastante cerca de las otras confesiones evangélicas. La preferencia de Mullins, un auténtico baptista en su desconfianza hacia todos los credos, incluidos los baptistas, por la «importancia histórica» sigue constituyendo el centro del bautismo sureño moderado. He aquí a Mullins en uno de sus momentos más inspirados, transmitiendo lo que sobrepasa al credo:

El enunciado que nos da la importancia histórica del bautismo es éste: la competencia del alma en religión. Naturalmente, esto significa una competencia bajo la autoridad de Dios, no una competencia en el sentido de autosuficiencia humana. Aquí no hay referencia alguna a la cuestión del pecado y de la capacidad humana en el sentido teológico y moral, ni en el sentido de la independencia de las Escrituras. Ahora no estoy haciendo una profesión de fe baptista [...].

Observemos entonces que la idea de la competencia del alma en religión excluye enseguida toda interferencia humana, tal como el episcopado, el bautismo de los recién nacidos y toda forma de religión con intermediarios. La religión es una cuestión personal entre el alma y Dios (*The Axioms of Religion*, pp. 53-54).

Las consecuencias de una religión que consiste totalmente en una relación personal con Jesús son múltiples, y en última instancia maravillosamente destructoras de todas las iglesias, como muy bien sabe Mullins. El entusiasmo que Mullins sentía por Roger Williams le duró toda la vida, y me parece extraordinario que Mullins pudiera haber llegado a presidir la Convención Baptista Sureña, pero eso fue en una época más feliz. Si ahora apareciera delante de la Convención, se montaría una buena, a pesar de su singular posición como teólogo único (aunque tardío) de la confesión. «Los baptistas han proporcionado a la civilización americana la interpretación más espiritual del cristianismo que el mundo ha conocido», según Mullins (*The Axioms... op. cit.*, p. 261), una declaración tan audaz que le hace preguntarse a uno de nuevo hasta qué punto sabía Mullins lo serenamente escandaloso que era. Institucionalizar una devoción tan personal y espiritual como la que propugnaba Mullins es prácticamente imposible, y nos devuelve al enigma de las creencias del baptista sureño, a su idea extrañamente pragmática de que «la doctrina debe ser algo con lo que andes y hables», un eslogan baptista que mi amigo el reverendo Joe Doe recuerda haber aprendido en la universidad. Los baptistas sureños, aunque carentes de credo, siguen siendo grandes creyentes cuando se los compara con William James, pero Doe me parece exacto cuando encuentra afinidades entre las exaltaciones de la experiencia religiosa de James y las de los baptistas sureños. La iniciativa del alma baptista sureña hacia Jesús es casi con toda seguridad una clara analogía con el énfasis que pone

James en la decidida voluntad de creer. De una manera curiosa, tanto Mullins como James ejemplifican el auténtico significado de la voluntad de poder de Nietzsche, que es una pulsión receptiva e interpretativa. Jesús no desciende sobre el alma baptista pasiva, sino que se encuentra con el afán y el esfuerzo de la espiritualidad interrogativa que Mullins postula como la experiencia personal de la religión. Entonces te das cuenta de por qué Mullins podía afirmar, de manera tan sorprendente, que William James «explica el hecho de la regeneración en términos que armonizan con los de las epístolas paulinas». Inicialmente, esta frase me hizo parpadear, pero la armonía es con Mullins, no con Pablo. Mullins, pragmático, experimental y americano como era, casi tradujo involuntariamente a Pablo en términos jamesianos. La primacía del sentimiento humano no es la dinámica de la obra de Pablo, sino la de James y Mullins. ¿Qué ocurre entonces con la regeneración? He aquí el quid de la cuestión: ¿es la regeneración baptista una especie de espiritualidad pragmática, una función del esfuerzo, la esperanza y el deseo? Mullins, tal como yo lo interpreto (con ayuda de Doe), se adentra en lo que llamaría una teúrgia mística, un reforzamiento de Jesús a través del amor que el alma siente por Él y de su necesidad de Él. Hemos visto un elemento teúrgico en la concepción de Joseph Smith del matrimonio celestial, y aparece otro, de manera más sutil, en la idea de la regeneración del bautismo sureño moderado, tal como lo ve Edgar Mullins. En su libro *Christian Religion in its Doctrinal Expression* [*La religión cristiana en su expresión doctrinal*] (p. 378), Mullins define la regeneración como «el cambio obrado por el Espíritu de Dios [...] en el que la disposición moral del alma se renueva en la imagen de Cristo». En los *Axioms...*, *op. cit.*, p. 33], este cambio queda amplificado y pragmatizado como «una reacción inteligente a la revelación de la verdad persona a persona», siendo una de esas personas Jesús:

Esta fe despierta todo el ser, el intelecto, las emociones, la voluntad y la naturaleza moral. El intelecto capta la verdad, la confianza y el afecto suscitan las emociones, y la voluntad cede a la voluntad dominante de otro, y la naturaleza moral, mediante una intuición del bien y el mal, pone el sello de su aprobación sobre el acto del alma. Cristo es el objeto de la confianza del alma, y de este modo lo introduce en el Reino y le revela a Dios Padre.



Observemos ahora que el resultado primero e inmediato, la circunstancia que acompaña al acto de fe, es la regeneración y la redención. El immanente Espíritu de Dios emplea la palabra de la verdad como instrumento, y el alma, completamente despierta en todas sus partes, alcanza una nueva vida: se constituye espiritualmente un hijo de Dios, y se traslada al ordenado ámbito espiritual del Reino de Dios (*The Axioms...*, *op. cit.*, p. 33).

La serenidad de esta retórica oculta el extremismo de su regeneración entusiasta. Lo que Mullins describe es un enamorarse de Jesús, un proceso en el que nos convertimos en lo que contemplamos y alcanzamos su relación con Dios. Pero ¿qué tiene en mente Mullins? Esta conversión, ¿es un «proceso que se va cultivando» o «un suceso dramático»? Tomo estos términos de un ensayo muy sensato de Bill J. Leonard, «Getting Saved in America: Conversion Event in a Pluralistic Culture» [«Salvarse en Estados Unidos: el suceso de conversión en una sociedad pluralista»] (*The Review and Expositor*, invierno de 1985). Leonard señala de nuevo la ambigüedad de la fe baptista sureña, que parece ver la conversión al mismo tiempo como un proceso y como un suceso, en una considerable confusión teológica. Mullins, creo, se refiere a un suceso tremendamente dramático, un repentino enamoramiento más que un proceso en el que el amor se va cultivando. La analogía erótica es pasional, no familiar, y la intención pragmática es, de nuevo, una especie de teúrgia. Mullins es un escritor religioso engañosamente sereno; la esencia de sus *Axiomas* es un misticismo pragmático, aunque eso pueda parecer oximorónico.

El bautismo sureño moderado, en cuanto religión entusiasta de la experiencia americana, se acerca al paradigma órfico emersoniano que esboqué en el capítulo segundo. Mullins fue incapaz de resolver las contradicciones más habituales del bautismo del sur: la realidad suprema era una vida espiritual de creciente interioridad, que prevalecía empírica y emocionalmente incluso sobre la doctrina de la Encarnación. La frase más asombrosa de Mullins es: «Lo que sabemos de manera más indudable son los hechos de la experiencia interior», una soberbia declaración, aunque más cercana al *Macbeth* de Shakespeare que al san Pablo de la epístola a los romanos. Más adelante, en el mismo libro (véase *The Christian Religion*, pp. 73 y 396), Mullins recordaba que en la historia había actos salvadores de Dios,

pero que éstos sólo le importaban porque apelaban directamente a nuestra capacidad para la experiencia subjetiva. Mullins, un espléndido romántico tardío, fue subjetivamente un gnóstico americano, y sólo de manera secundaria un cristiano protestante. Debería quedar claro que lo digo como un halago, no como una censura. Mullins fue leal a la experiencia de conversión del bautismo sureño, y para concluir debo seguirle, si es que queremos comprender su versión de la fe.

¿Cómo concilia el auténtico (léase moderado) baptista sureño el énfasis fanático en la absoluta necesidad de un encuentro de conversión personal y experiencial con el Jesús no resurrecto y una devoción total a las Escrituras? Los dos términos tienen que ver con la experiencia, por lo que no son dialécticos. Puedes tener la experiencia, pero lo que conoces es tu interpretación de la experiencia. Puedes leer las Escrituras, pero lo que tienes es tu interpretación de las Escrituras. Es algo que ya he dicho anteriormente, pero ahora lo sitúo en el centro del enigma baptista sureño. En los dos casos, la experiencia es puramente interior; le hablas a Jesús, lo percibes, recibes seguridad emocional, pero contrariamente a Joseph Smith, no ves a Jesús ni oyes su voz. Y sin embargo estás salvado, de una vez por todas; recibes la certidumbre. Ni siquiera los primeros mormones superaron a Mullins en la seguridad de libertad ni a la hora de asignar la imagen obtenida de Dios a la arena americana:

Un símbolo del avance hacia su meta es el de un escultor tallando en mármol su visión, gozando de ella por un tiempo, y luego destruyéndola o dejándola de lado y comenzando a trabajar en otro bloque y haciendo otra mejor; obteniendo siempre algo y sin embargo repudiando ese logro hasta que alcanza la imagen de Dios en sí mismo a través de la gracia de Dios. Todo esto y más queda implícito en nuestra idea de la competencia del alma en religión. América es la arena que Dios ha proporcionado para poner en juego los principios de una manera libre y plena, y desde aquí está destinado a extenderse hasta que cubra la tierra (*The Axioms...*, *op. cit.*, p. 68).

George Bush, en su discurso de la victoria de la guerra del Golfo ante la Convención Baptista Sureña, no prometió exactamente crear un mundo seguro para la competencia del alma, sino que, como episcopaliano, es de suponer que no estaba más versado en la doc-

trina que sus triunfalistas anfitriones fundamentalistas. A lo largo de *The Axioms*, el idealista místico que es Mullins llegó al extremo de recalcar que Jesús convierte a sus fieles en reyes. La cuestión más profunda es, de nuevo, lo que Mullins extrañamente comparte con el profeta Joseph Smith, y lo que ninguno de los dos comparte con la línea principal de las iglesias reformadas. Llámalo divinidad humana o teomorfismo, o lo que quieras, pero tanto Mullins como Smith exaltaron la imagen de lo humano. La libertad baptista, al igual que la libertad del Evangelio restaurado de los mormones, es la libertad de acercarse mucho a la divinidad y, también, a la humanidad de Jesús. Smith se ofreció como mediador; Mullins, orgullosa y poderosamente, rechazó toda mediación, vieja o nueva.

El baptista sureño moderado, en lo que se considera (de manera acertada o equivocada) una imitación de Pablo de Tarso en el camino de Damasco, persigue el encuentro de su alma con Jesús. La competencia del alma de Mullins es el estandarte que celebra ese encuentro y contribuye a hacerlo posible, aunque también sospecho que es la bandera del temperamento baptista, de una participación en la Resurrección. Ningún baptista sureño, de ningún bando, me creará si le digo que es sujeto y objeto de su propia búsqueda. La tendencia más agresiva del protestantismo no es en absoluto protestantismo, sino un puro fogonazo de la antigua gnosis. El Jesús buscado es ya principio y partícula del alma que le busca. Nada de lo que he percibido de la Religión Americana es más convincente que la imagen del baptista sureño a solas en el jardín con Jesús. Aun cuando, como tengo que creer, el baptista en última instancia está a solas consigo mismo, conoce las dos verdades de la espiritualidad que más vale la pena saber. Sabe, con total certeza, que no forma parte de la Creación, y que también posee ese otro conocimiento americano: la libertad que es indómita, una total soledad espiritual.



## LA CONTROVERSIA: EL FUNDAMENTALISMO

**E**n su estudio *Enthusiam*, uno de los puntos de arranque de este libro, Ronald Knox distinguía entre dos tipos de entusiastas: los «místicos» y los «evangélicos»:

Sugeriría una distinción entre el entusiasmo *místico* y el *evangélico*. El primero parte de la Encarnación, más que de la expiación, sortea la teología de la gracia y se concentra en el Dios interior. [...] El otro, más agudamente consciente del estado caído del hombre, piensa siempre en términos de redención; de algún modo, todo lo que importa es saber que tus pecados están perdonados, que a ojos de Dios eres una nueva criatura.

El propio Knox prefería *ultrasupernaturalismo* a *entusiasmo*, pues consideraba que el auténtico carácter del entusiasta era que «espera resultados más evidentes de la gracia de Dios que los demás». He sugerido a lo largo del libro que la versión americana del «entusiasmo» religioso ha sido tan dominante durante dos siglos que ahora es idéntica a la Religión Americana en sí misma, se manifieste a través de los mormones, los metodistas, las Asambleas de Dios, los baptistas, los protestantes conservadores o liberales. Pero la distinción de Knox entre entusiastas místicos y evangélicos funciona muy bien para esas dos tendencias tan distintas de la Religión Americana, sea cual sea su confesión o secta. La actual escisión en la Convención Baptista Sureña se da entre la mayoría fundamentalista (entusiastas evangélicos) y la minoría moderada (entusiastas místicos). Antes de examinar el conflicto, sugiero que los términos de Knox se comparen con los términos sociológicos empleados por Robert Bellah y

sus asociados en *Hábitos del corazón*. Lo «interno» en Bellah es «místico» en Knox; lo «externo» en Bellah es «evangélico» en Knox, pero los análisis sociológico y teológico están muy próximos, aunque *Hábitos del corazón* utiliza un lenguaje muy distinto del de Knox, como en este pasaje:

Una religión radicalmente individualista, sobre todo cuando asume la forma de una fe en el yo cósmico, puede parecer que se halla en un mundo distinto de la religión conservadora o fundamentalista. No obstante, se trata de los dos polos que organizan gran parte de la vida religiosa americana. Para los primeros, Dios es simplemente el yo magnificado; para los segundos, Dios se enfrenta al hombre desde fuera del universo. Uno busca un yo que en última instancia sea idéntico al mundo; el otro busca un Dios externo que proporcione orden al mundo. Los dos valoran la experiencia personal como la base de su fe.

Los yos cósmicos de Bellah son los entusiastas místicos de Knox, mientras que sus conservadores o fundamentalistas son, por supuesto, los entusiastas evangélicos. Aun así, la minoría moderada de la Convención Baptista Sureña descende de los místicos de la luz interior, que leen la Biblia de maneras radicalmente individualistas, mientras que los conservadores de la Convención insisten en que la Biblia se lee a sí misma (por así decir) y no necesita interpretación, declarando su verdad literal e infalible en cada versículo. Nos acercamos al centro de la Religión Americana cuando contemplamos la escisión entre un yo aislado, que ya forma parte de Dios, y los que se afanan por ubicar la autoridad de Dios en una reducción doctrinal de la Biblia protestante.

Se diga lo que se diga de esta división, creo que es importante observar que, a pesar de las apariencias, no se trata de un conflicto entre subjetividad y supuesta objetividad. No existe verdadera dialéctica entre lo que son, de manera inevitable, dos estilos de la subjetividad más profunda: uno de ellos es una iluminación que brota del interior de la psique, y el otro una inmensa antología, compleja e inmensamente difícil, de textos antiguos a los que se ha aplicado una interpretación única, estrecha, contradictoria y claramente inadecuada. Los baptistas moderados y los fundamentalistas son entusiastas por igual, subjetivistas extremos, y su disputa no tiene nada que ver con un mayor o menor grado de objetividad. Los modera-

dos afirman acertadamente que los baptistas poseen un credo sin credo, mientras que los fundamentalistas buscan imponer un credo de manera desesperada.

En la Biblia, la «infalibilidad» es el punto de arranque del credo fundamentalista, y es una idea muy difícil de comprender, pues la «infalibilidad bíblica» no significa que los baptistas sureños fundamentalistas sean lectores obsesivos y constantes de la Biblia. Un examen de casi todos los sermones que han publicado muestra una asombrosa incultura bíblica. Ellen M. Rosenberg, en *The Southern Baptists: A Subculture in Transition [Los baptistas sureños: una subcultura en transición]*, de 1989, nos ofrece una exacta explicación general de esta peculiar situación:

En ausencia de un credo, o de una serie de reglas interpretativas mediante las cuales evaluar los nuevos desafíos, los baptistas sureños sólo pueden mantenerse unidos con una estructura básica de creencias de extraordinaria generalidad y ambigüedad. La Biblia llena la necesidad; se convierte en una prueba proyectiva, un Rorschach proteico. A medida que *infalibilidad bíblica* pasaba a ser la expresión clave, la Biblia misma era menos leída que predicada, menos interpretada que esgrimida. Cada vez más, los pastores extendían un libro de tapas flexibles sobre los bordes del púlpito al tiempo que se separaban de él. Los miembros de la Congregación llevan Biblias a los servicios religiosos; el pastor anuncia el largo pasaje de su sermón y espera a que la gente lo encuentre, y a continuación lee sólo el primer versículo antes de iniciar su propio sermón. El Libro se ha convertido en un talismán (p. 134).

Para Knox, *infalibilidad* se ha convertido en sinónimo de *ultrasupernaturalismo*, y los baptistas, rebeldes históricos en contra de los credos católico, episcopaliano, metodista y presbiteriano, mediante una terrible ironía, esgrimen la Biblia como un compendio de credos no leídos. Oigamos ahora a W. A. Criswell, sólo recientemente jubilado tras décadas como pastor en la Primera Iglesia baptista de Dallas, el Vaticano fundamentalista, profesar su fe en la identidad virtual entre la Biblia y Dios:

Hermano, si la Biblia no es también exacta desde el punto de vista científico, entonces tampoco es, para mí al menos, la Palabra de Dios. Y tengo una razón muy clara para creerlo. El Señor Dios que creó este

mundo y todas las maravillas científicas que ahora estamos descubriendo en él; ese mismo Señor Dios ya conocía todas estas cosas desde el principio. [...] Ahora bien, si la Biblia es la Palabra de Dios, y si Dios la inspiró, entonces no puede contener errores científicos, pues Dios conocía toda verdad y todo hecho científico desde el principio (citado por Nancy Tatom Ammerman en *Baptist Battles [Batallas baptistas]*, 1990, pp. 83-84).

Esta idea criswelliana de la Biblia como Palabra de Dios no es tan cristiana como musulmana, pues se aplica más al Corán que a la Biblia. El Corán nos da sólo una voz, la voz de Dios mismo, que durante todo el texto le habla en voz alta a su mensajero, Mahoma. Parte de la fuerza pétrea del fundamentalismo baptista sureño es parecida al fundamentalismo islámico. Para ambos movimientos, la «infalibilidad» es una metáfora inconsciente de la represión de toda individualidad. Es una mentalidad que curiosamente se parece a la pandilla de lemmings que ahora dominan los campus de Estados Unidos. Donde pone «infalibilidad bíblica» hemos de leer opiniones «políticamente correctas», pues los opuestos se fusionan. La verdad más importante que podemos descubrir acerca del grito de guerra de la «infalibilidad bíblica» de los fundamentalistas es que no tiene casi nada que ver con la experiencia real de *leer la Biblia*. Leer es una destreza o al menos una actividad, y pocas empresas son tan descorazonadoras como intentar hincar el diente a libros sobre la Biblia escritos por fundamentalistas baptistas sureños, como *The Battle for the Bible [La batalla por la Biblia]*, de 1976, de Harold Lindsell.

Lo que los fundamentalistas no pueden entender es que su pretendida lectura literal de las Escrituras es, en sí misma, una inmensa metáfora: la conversión de la Biblia en una estatua o un icono. Es, en sí misma, una interpretación restrictiva, que no guarda la menor relación con el texto verdadero de la Biblia. Una de las grandes ironías de la historia protestante es que la exaltación de las Escrituras, que en el siglo xvii permitió a los baptistas y a otros protestantes liberarse de las limitaciones institucionales y les dotó de autonomía espiritual, se haya convertido, a final del siglo xx, en un instrumento que priva a los baptistas y a otros protestantes de su libertad cristiana, de su competencia del alma para leer e interpretar la Biblia, cada uno mediante su propia luz interior. En el antiguo templo baptista de Providence, Rhode Island, hay un atril tan enorme como un al-



tar. Allí los baptistas de la América colonial colocaban su Biblia como emblema de la libertad espiritual. El fundamentalismo, en la América de los noventa, es una traición temible y degradante del sueño baptista del siglo XVII de dignidad y libertad humanas en camaradería con Jesús, con la Palabra de Dios.

La abrumadora urgencia (y fiebre) del fundamentalismo baptista sureño sobrepasa todos los demás ejemplos de esa falibilidad, y lo convierte en sorprendentemente parecido al fundamentalismo chií iraní o a los peores excesos del Neturei Karta de Israel. De una manera muy dolorosa, la fuerza y singularidad de la tradición baptista sureña moderada, tal como la codificó Mullins, contribuyó de manera involuntaria a producir el furioso antiintelectualismo de Criswell, Pressler y los demás líderes representativos de la ahora dominante facción fundamentalista de la Convención Baptista Sureña. La desconfianza mística en el lenguaje de los moderados, acompañada de su repudio de la teología, se ve reducida por los fundamentalistas a una total devaluación de todo lenguaje y todo pensamiento. Al tiempo que los fundamentalistas insisten en la infalibilidad bíblica, abandonan toda lectura auténtica de la Biblia, pues de hecho su lenguaje es demasiado lejano y difícil para que lo puedan comprender. Lo que queda es la Biblia como objeto físico, encuadrada en cuero flexible, un icono o talismán mágico. Leer a Criswell o a cualquier otro clérigo fundamentalista hablar de la Biblia es casi una imposibilidad literal, al menos para mí, pues no escriben acerca del texto, cualquiera que sea el sentido que le apliquemos. Escriben acerca de sus propias convicciones dogmáticas sociales, políticas, culturales, morales e incluso económicas, y los textos bíblicos simplemente se citan, con frenético desenfreno, ilustren o no, se aproximen o no, a las zonas donde se centran las convicciones. También se citan como si se interpretaran a sí mismos y su significado fuera perfectamente transparente.

Parece cruel culpar a los baptistas moderados por cualquier aspecto de este absurdo, pero ningún baptista sureño (en cuanto tal) parece sentirse muy cómodo con o en el lenguaje. La teología se basa en analogías, argumentos, metáforas, todo lo cual refuerza la diferencia entre las palabras y las realidades que representan. Los baptistas fundamentalistas ni siquiera parecen comprender que la Biblia es, en primer lugar, lenguaje. Pero los baptistas moderados, al ser entusiastas sinceros y pragmáticos en su relación sin mediación

nes con Jesús, suelen perder la esperanza de que la experiencia sin mediador que tienen de Jesús pueda llegar a representarse en el lenguaje. De este modo nos encontramos con la paradoja de que los fundamentalistas se muestran molestos con el lenguaje o hacen caso omiso, mientras que los moderados, como mucho, se muestran ambivalentes con él, y probablemente incluso lo temen, pues no lo desean como instrumento para mediar con Jesús.

El fundamentalismo cristiano es, esencialmente, un fenómeno norteamericano; a excepción de Estados Unidos y Canadá, sólo ha tenido una vida autóctona en el Ulster. Sus demás manifestaciones mundiales suelen exportarse de Estados Unidos. No obstante, sólo puedo considerarlo una parodia de lo que he denominado Religión Americana. Para un crítico de la religión, su contenido espiritual es difícil de ubicar. No siempre fue así; algunas inteligencias serias participaron en el fundamentalismo de finales del XIX y principios del XX. Hoy día no queda ninguna, y sin embargo el fundamentalismo amenaza con llegar a ser casi sinónimo de evangelismo en Estados Unidos. Es algo que se debe en parte al exceso de cobertura de los medios de comunicación, y a la conmoción que experimenta nuestra clase media alta cada vez que se ven de nuevo aliados con los fundamentalistas de clase media baja en apoyo de Reagan, Bush y su partido. El programa moral de los fundamentalistas es bastante soso, y, al igual que Bush, generalmente se reduce a ondear la bandera y el feto, como si eso constituyera una sola entidad.

Ernest Sandeen opinaba que el fundamentalismo comenzó como una forma de milenarismo angloamericano en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial de 1875 a 1914. A Bruce Lawrence esto no le convence. Señala que el término *fundamentalismo* es ambiguo y tardío, acuñado por el periodismo en 1920. Los presbiterianos, que ahora ya casi no son fundamentalistas (ni prácticamente ninguna otra cosa, pues lo único que hacen es debatir la moral sexual), adoptaron «cinco fundamentos» antes de la Primera Guerra Mundial, pero éstos fueron practicados de una manera muy laxa por lo que ahora conocemos como *los* fundamentalistas. Lawrence caracteriza nuestro fundamentalismo como una dolencia más extendida:

A pesar del esfuerzo pionero de Sandeen, el fundamentalismo no puede ir ligado de manera inextricable a los orígenes y orientaciones milenaristas. Más que un mero movimiento social, el fundamentalismo

no es la consecuencia directa de la simbiosis doctrinal ni de la disputa sectaria. Es, por encima de todo, una protesta religiosa contra el modernismo, que encarna más fuerzas que el milenarismo y combate más enemigos que la crítica más extrema (*Defenders of God [Defensores de Dios]*, 1989, pp. 168-169).

Aparte de la curiosidad de calificar el milenarismo de fuerza, esta definición abarca un poco demasiado, pues hay una multitud de protestas religiosas contra el modernismo —sea lo que sea lo que englobemos bajo ese término—, y muchas de ellas rechazan el fundamentalismo. El fundamentalismo americano, supuestamente protestante, es el aporte central de la Religión Americana al Partido Republicano, la peculiar secularización de nuestra fe, aunque también a grupos demócratas. Ahora vamos a considerar los fundamentos en sí mismos. Estos fundamentos de la fe se han expuesto y expandido de manera diversa, pero por lo general se reducen a cinco:

1. La Biblia siempre tiene razón.
2. Jesús nació de una Virgen.
3. Su expiación ocupa nuestro lugar.
4. Resucitó de entre los muertos.
5. Regresará, con milagros renovados, para gobernarnos durante mil años de paz sobre la tierra, antes del Juicio Final.

Puesto que los puntos 2, 3 y 4 son parte de la antigua doctrina cristiana, no es de sorprender que los fundamentos 1 y 5 sean, en la práctica, los que más importen. La infalibilidad literal de la Biblia protestante y el premilenarismo son los auténticos estigmas del fundamentalismo americano, la base firme de su dogmático antiintelectualismo. Que la Biblia se interprete a sí misma no les interesa gran cosa, mientras que nuestra entrada en la década final del siglo xx es ahora su más auténtica preocupación.

El mejor análisis del fundamentalismo pertenece a James Barr, y comienza con su libro de 1977 del mismo título, cuya conclusión sigue siendo la última palabra sobre el tema. Barr principia observando de manera bastante escueta:

Para la Iglesia y la teología en su conjunto, el fundamentalismo constituye un problema más ecuménico que intelectual (p. 338).

No es un problema intelectual porque de ninguna manera es una cuestión intelectual:

El problema ecuménico lo constituye la terrible alienación del fundamentalismo de la corriente principal de la vida eclesiástica y de la teología. La base de esta alienación es religiosa. Su origen reside en el hecho de que los fundamentalistas se enfrentan a las dificultades reales de las diferencias en la fe y en la vida considerando no cristianos a las organizaciones y a las personas que no están de acuerdo con ellos. En la raíz del problema, por tanto, hay un juicio que es más religioso y existencial que doctrinal o bíblico: el problema lo constituye la certeza absoluta y arrogante de los fundamentalistas de que su religión es la verdadera de manera única y absoluta (p. 338).

Como añade Barr, este antiintelectualismo conduce necesariamente a una simple incapacidad para leer:

Contrariamente a todo lo que pudiera pensarse a partir de documentos polémicos, los conservadores a menudo hacen caso omiso del sentido literal de la Biblia, a menudo minimizan los milagros y lo sobrenatural, a menudo postulan corrupciones sustanciales del texto (p. 341).

El principio de infalibilidad significa, en la práctica, que el sentido literal se adopta o se abandona allí donde o bien apoya o bien obstaculiza los elementos constantes en toda «interpretación» fundamentalista. En cuanto al «error», no es (como señala Barr) un tema crucial, sino simplemente una obsesión fundamentalista. El temperamento obsesivo ha sido cada vez más el rasgo distintivo del fundamentalismo baptista sureño desde la perturbadora década de 1960, e hizo eclosión de manera clamorosa en la Convención de 1970 en Denver. Por mi parte resulta bastante arbitrario tomar esa fecha como el punto de partida de la feroz controversia entre los fundamentalistas y moderados de la Convención. Igual podríamos comenzar en 1925, cuando los baptistas sureños casi se escindieron por el tema de la evolución. Pero algo nuevo y siniestro tuvo lugar en 1970 entre los baptistas fundamentalistas, ni más ni menos que una exitosa conspiración para apoderarse de toda la confesión y purgarla de su «liberalismo». De lo que se ha purgado en realidad es del legado espiritual

de E. Y. Mullins, con consecuencias que muy probablemente serán fatales para todo lo que es singularmente valioso de esta fe.

En los últimos veinte años, la Convención Baptista Sureña ha dejado de ser una organización realmente religiosa, y se ha convertido en un fenómeno americano bastante temible, un mecanismo más que orwelliano. Mullins siguió y amplió la tradición baptista vinculando la competencia del alma al sacerdocio del creyente, de todos los creyentes. Ahora la Convención ha repudiado todo lo que convirtió la fe baptista en algo distintivo y único, y se está tomando de manera literal el irónico comentario de Martin Marty de que era «la Iglesia católica del sur». A los pastores fundamentalistas se les ha declarado poseedores de la autoridad de los sacerdotes, mientras que los laicos han sido denunciados por lo que equivale a la incompetencia del alma en cuestiones espirituales. No es una broma observar que ahora podría decirse que los baptistas sureños están solos en el jardín con Wally Amos Criswell, o son libres para caminar y charlar con Bailey Smith (que se convirtió en centro de la atracción nacional por su sincera proclama: «Dios no oye la oración de los judíos».) Ningún satírico americano, ni siquiera el Nathanael West de *A Cool Million* [*Nada menos que un millón*] y *Miss Lonelyhearts*, podría haber tenido la audacia de escribir la resolución número 5 de la Convención Baptista Sureña: «Sobre el sacerdocio del Creyente», aprobada en 1988:

Considerando que el sacerdocio del creyente es un término sujeto a malinterpretación y abuso; y

Considerando que la doctrina del sacerdocio del creyente se ha utilizado para justificar de manera errónea la actitud de que un cristiano puede creer lo que se le antoje y seguir considerándose un baptista sureño leal; y

Considerando que la doctrina del sacerdocio del creyente puede utilizarse para justificar el socavamiento de la autoridad pastoral en la Iglesia local;

Se resuelve, por tanto, que la Convención Baptista Sureña [...] afirma su fe en la doctrina bíblica del sacerdocio del creyente (primera epístola de san Pedro 2:9 y Apocalipsis 1:6), y

Se resuelve además que afirmamos que esta doctrina de ningún modo otorga licencia para malinterpretar, explicar, desmitologizar o extrapolar elementos de lo sobrenatural sacados de la Biblia;

Se resuelve además que la doctrina del sacerdocio del creyente de ninguna manera contradice la interpretación bíblica del papel, la responsabilidad y la autoridad del pastor que se ve en el mandato a la Iglesia local en Hebreos: «Obedeced a vuestros dirigentes y someteos a ellos, pues velan sobre vuestras almas como quienes han de dar cuenta de ellas»; y

Se resuelve, por fin, que afirmamos la verdad de que los pastores o ministros reciben la llamada de Dios para liderar la Iglesia local (Hechos 20:28).

Esta declaración resulta hilarante si no eres un baptista sureño moderado, para quienes esto supone el equivalente exacto a que la Iglesia católica romana de repente anunciara que todos los creyentes, hombres y mujeres, son sacerdotes, y que los sacerdotes de verdad no tienen más autoridad espiritual que sus parroquianos. Lo cierto es que no existe un solo principio baptista resumido en *The Axioms of Religion* [*Los axiomas de la religión*] de Mullins o en el libro de su discípulo Herschel H. Hobbs *The Baptist Faith and Message*, que no haya sido manipulado o derogado por la Convención fundamentalista. Hobbs comenzaba su libro reproduciendo una moción aprobada por la Convención Baptista Sureña, reunida en 1962 en Sodoma, también conocida como San Francisco, California (donde la Convención posfundamentalista desde luego nunca volverá a reunirse). La moción, al llegar a su fin, sintetizó su «fe viva» con una frase mullinesca en la que ahora vibra el patetismo de una gloria perdida:

Los baptistas hacen hincapié en la competencia del alma ante Dios, la libertad en religión y el sacerdocio del creyente (p. 4).

Los baptistas hacen hincapié en la competencia de W. A. Criswell ante Dios, de la autoridad en religión y del sacerdocio de los predicadores de Texas.

La historia de cómo, en doce años malos, la Convención Baptista Sureña se ha convertido en una pesadilla orwelliana la ha relatado, con habilidad y criterio, Nancy Tatom Ammerman en su libro *Baptist Battles* (1990), y Ellen M. Rosenberg en *The Southern Baptists: A Subculture in Transition* (1989). Ammerman es socióloga de la religión, y Rosenberg antropóloga. Ahora deseo añadir algo que me parece relevante para lo

que considero crítica de la religión. La muerte de una o dos de las versiones más vitales y originales de la Religión Americana es un tema sombrío, y las implicaciones políticas, socioeconómicas y antropológicas de una pérdida tan inmensa superan mi competencia o mis intereses. Sólo la pérdida espiritual será el tema del resto de este capítulo, que es un modesto lamento por la visión de Edgar Young Mullins, un punto de vista que, después de todo, fue también la postura de John Milton y de Roger Williams. Si esta concepción abandona Estados Unidos para siempre, entonces se verá amenazada algo más que nuestra democracia espiritual.

Regreso a la sugerencia que expresé al principio de este libro, que nuestros fundamentalistas de las dos últimas décadas no son realmente fundamentalistas, y que habría que darles otro nombre. La historia americana nos ofrece el útil ejemplo del fanático partido político decimonónico llamado los No Sé Nada, un nombre tremendamente apropiado para los reaccionarios predominantes entre los baptistas sureños. Es especialmente aplicable porque no saben nada de nada, ni siquiera conocen la Biblia, que llevan a todas partes, pero que parecen no haber leído. Encontramos el arquetipo de los verdaderos fundamentalistas en el formidable J. Gresham Machen, un extraordinario estudioso presbiteriano del Nuevo Testamento en Princeton, que publicó una vehemente defensa del cristianismo tradicional en 1923 con el agresivo título de *Christianity and Liberalism*. Acabo de leerlo de cabo a rabo, con incomodidad y desagrado, pero con reserva y creciente admiración hacia la inteligencia de Machen. No he leído a nadie que expusiera con más contundencia el argumento de que el cristianismo institucional debe considerar el liberalismo cultural como enemigo de la fe. Machen reseñó el libro de E. Y. Mullins *Christianity at the Crossroads [Cristianismo en la encrucijada]*, de 1924, con un poderoso ataque empírico contra el personalismo y el misticismo característicos de Mullins. Lo que en la actualidad es la concepción baptista sureña moderada de la Resurrección, una confrontación intensamente emocional entre el alma Baptista y el Jesús resurrecto, fue censurada por Machen como evasión. O bien Jesús había resucitado, como hecho físico, o no. Calificado por George M. Marsden como un seguidor con sentido común de sir Francis Bacon, Machen también me recuerda al descaradamente realista doctor Samuel Johnson. Uno se da cuenta de que Machen refuta a Mullins de la misma manera en que Johnson refuta al obispo Berkeley, con Machen rebotando tras darle

patadas a la gran roca que ha rodado para abrir la tumba de Jesús. Pero si Machen, un estudioso inteligente, es con justicia denominado fundamentalista, entonces he de insistir en que Wally Amos Criswell y sus secuaces reciban otro nombre, y el de No Sé Nada les iría muy bien.

El origen del golpe de Estado de los No Sé Nada en la Convención Baptista Sureña de 1979 se remonta a muy atrás, pero, siguiendo la estela de Marsden, quiero retomar la polémica que, en Estados Unidos un siglo antes, mantuvieron los premilenaristas y los posmilenaristas. El posmilenarismo había dominado el país hasta el final de la Guerra Civil, y quedó especialmente identificado con nuestro principal teólogo, Jonathan Edwards. Nuestra época estaba cumpliendo las profecías del Apocalipsis de Juan el Divino, y al final de nuestra época vendrían los mil años dominados por el Espíritu Santo, después de los cuales regresaría Jesús. Pero en la década de 1870 comenzó un impulso premilenarista, con la creciente sensación de un nuevo dispensacionalismo\*, que despreciaba nuestra época, denunciaba el supuesto progreso y reafirmaba el ultrasupernaturalismo. Los dispensacionalistas, que se convirtieron en auténticos fundamentalistas, fueron los primeros en hacer circular el término *infalibilidad* en relación a la Biblia. Los No Sé Nada de Nashville y Dallas se han apropiado del término, aunque al principio tenía un significado objetivo y empírico. La Biblia, al igual que el universo, aportaría todas las respuestas a una búsqueda baconiana de hechos. Gresham Machen heredó este argumento, que desarrolló con gran convicción. Su condena dispensacionalista o premilenarista de la cultura americana como un liberalismo babilónico poseía una poderosa base objetiva en el Estados Unidos de los años veinte. Pensemos lo que pensemos hoy día de ello, nunca deberíamos confundirlo con los No Sé Nada, que afirman ser sus herederos, aunque no lo sean de ninguna manera. Marsden insiste acertadamente en que el fundamentalismo fue primordialmente un movimiento religioso, y sólo

---

\* El dispensacionalismo es un método de interpretación de la Biblia muy popular dentro de la Iglesia evangélica moderna. Se trata de un sistema teológico que subraya que Dios ha empleado diferentes medios de administración de su voluntad y su gracia en diferentes periodos. Lo que lo distingue, además, es que sostiene que Israel como nación y la Iglesia como cuerpo de Cristo no forman un único pueblo de Dios, sino dos pueblos con profecías, promesas y destinos diferentes. (*N. del T.*)



de manera periférica un asunto social y político. Pero, añadió, eso fue el fundamentalismo hasta 1925, y no el movimiento de 1980, cuando se publicó su libro. La tragedia de la Convención Baptista Sureña es el resultado de una conspiración puramente política y social que sigue enmascarándose de movimiento religioso. Su antiintelectualismo reduccionista me recuerda el del fascismo español de Franco; los baptistas No Sé Nada son los herederos de la cruzada de Franco contra la inteligencia, y no los legatarios de Gresham Machen. Pero el fascismo nunca ha conseguido convertirse en un término americano, de manera que seguiré utilizando No Sé Nada como su equivalente exacto.

El pietismo o casi misticismo de la fe experiencial baptista sureña no ofrece una gran defensa mundana contra una cruzada de los No Sé Nada. Ninguna versión de la religión que lo apueste todo por una amistad personal con Jesús conseguirá educar a sus seguidores en contra de los conspiradores. Mullins era un escritor religioso extraordinario, pero no un profeta; no previó el auténtico declive de la cultura americana y sureña que hizo de Criswell un personaje no sólo posible, sino inevitable. La Biblia es el libro más difícil de todos. El declive general de la capacidad de leer en general en la época de la televisión ha hecho que prácticamente sólo una élite sea capaz de leerla. Consideremos entonces el alivio que los No Sé Nada baptistas aportaron al irrumpir en la Convención en 1979 y posteriormente. Te ahorrabas la carga de tener que leer la Biblia por ti mismo. Criswell lo haría por ti, y te aseguraría que su significado esencial era la infalibilidad. Eso no exigía ninguna interpretación, sólo asentimiento, un asentimiento sin gramática, comprensión y ni siquiera coherencia. Ellen Rosenberg, que en este asunto es cruel y respetuosamente divertida, cita a un burócrata de la Iglesia baptista sureña, que afirmaba: «Nos mantenemos unidos en el Espíritu, no en torno a las palabras». Éste es el meollo; si escuchas alguna cinta del venerable Criswell en la que él supuestamente interpreta algún texto bíblico, no oyes a un exégeta, sino a alguien que todavía no se ha dado cuenta de que la Biblia está escrita con palabras. La desconfianza hacia el lenguaje que manifiesta el bautismo sureño, bastante desconcertante en Mullins, se convierte en resentimiento, casi en odio hacia el lenguaje, en los No Sé Nada. El miedo y la aversión, vagos y quizá permanentes, que sienten hacia el lenguaje muchos baptistas sureños de clase obrera, los convierte en víctimas inevita-

bles de los texanos criswellianos. Su Biblia infalible, se les asegura, no fue tanto escrita por Dios o por profetas inspirados, sino creada por Dios. Estoy convencido de que el creacionismo sólo de manera secundaria se dirige contra el fantasma de Charles Darwin. Contra quien se dirige primordialmente es contra todos aquellos que pudieran negar la Biblia como objeto vasto y sólido, como un acantilado o como una primera Iglesia baptista en la ciudad de Texas. Los neofundamentalistas quieren una infalibilidad densamente sustancial, una verdad que esté más allá del lenguaje, de la ambigüedad, de cualquier posible refutación. Sus antepasados están empapados de la Biblia, dos veces bautizados con cada inmersión en sus páginas. Muy pocos pasarían un examen de conocimientos bíblicos elementales, pues el verdadero significado de *infalible* ahora es «no leída».

Esto se traduce en una situación imposible para los pastores moderados que asisten a la Convención Baptista Sureña. ¿Cómo discutir contra los pastores No Sé Nada, muchos de ellos prácticamente analfabetos funcionales? Frustrados por once apoteosis de infalibilidad anteriores, la mayoría de moderados simplemente se mantuvieron alejados de la Convención de 1991, y es improbable que regresen en lo que les queda de vida. Una vez eliminada la engañosa palabra *fundamentalismo*, el verdadero dilema de los moderados queda claro. Se puede discutir contra el dogmatismo, que es el enemigo tradicional de los baptistas sureños bajo la forma de la doctrina católica y romana. ¿Pero cómo discutir contra una ignorancia tercamente orgullosa de sí misma? La competencia del alma, la libertad religiosa, el sacerdocio del creyente: ¿qué puede significar todo esto para un infalibilista texano, cuyo auténtico legado es el dispensacionalismo o el premilenarismo? Si sostienes que el Reino de Jesús no puede alcanzarse a través de la historia natural de la humanidad, que es ultrasupernatural y no tiene la menor continuidad con la era actual, entonces los principios mullinescos quedan fuera de tu entendimiento. Pero el dispensacionalismo de los No Sé Nada elimina una parte de la fe baptista sureña incluso mayor; pasa de centrarse en el Jesús resurrecto a concentrarse en el Jesús sacrificado y en el Jesús ascendido. El genio vital de lo que convirtió a los baptistas en espiritualmente únicos les ha sido arrancado. El amigo que tienen en Jesús deja de ser muy distinto del Jesús agustiniano de la Iglesia católica romana. En otra triste ironía, la Iglesia católica del sur se ha acercado otro paso más a su enemigo hereditario.

Aunque muchos moderados se han culpado a sí mismos por no ser lo bastante cautos, precavidos, unificados y combativos, no creo que pudieran haber eludido ningún aspecto de su catástrofe. Se da una terrible sobredeterminación en la pauta de los acontecimientos que han arruinado la Convención Baptista Sureña entre 1979 y 1991 y la han convertido en un perfecto microcosmos de la decadencia de Estados Unidos durante los años de Reagan y Bush. La emancipación del yo en todos los aspectos de la vida nacional ha destruido, paradójicamente, la religión del yo. Ellen Rosenberg le adjudica el papel de culpable a la cultura sureña, pero, al igual que antes, veo con escepticismo las explicaciones sociológicas o socioantropológicas de dicha sobredeterminación. Bill Leonard y Nancy Ammerman, ellos mismos moderados amenazados, son mucho más cautos a la hora de teorizar acerca de su derrota, pues quizá necesitan todas sus energías para proseguir la lucha, aunque en su propia arena, ya no en la Convención perdida. Al estar yo fuera por completo de la controversia, sólo puedo transmitir el hondo pesar, a veces la desesperación, de los jóvenes baptistas sureños, tanto clérigos como laicos, que estudian en la Facultad de Teología de Yale. Que otro te arrebatte tu denominación religiosa, de manera análoga a una OPA hostil en el mundo empresarial, es sin duda una experiencia insólita. Regreso a la compleja cuestión de qué había en la postura espiritual de E. Y. Mullins y sus correligionarios que expuso su tradición a ese asalto absurdo y la hizo vulnerables a los No Sé Nada dentro de su propia fortaleza.

Por desgracia, parece ser que lo que dejó a los moderados a merced de sus enemigos fue la auténtica y singular fuerza espiritual de la piedad baptista sureña. Era una religión de la luz interior que rechazaba toda mediación y toda autoridad, y no había erigido ninguna barrera alrededor de su Tora, por apropiarnos de una gran frase de un tratado del Talmud. El personalismo romántico domina a Mullins al igual que informa el genio de Faulkner. La exaltación de la competencia del alma y el énfasis sobre el sacerdocio del creyente favoreció inevitablemente unas estructuras organizativas confusas. Cuando los No Sé Nada de Pressler y Criswell planearon su asalto, contaban con que encontrarían muy poca resistencia por parte de la organización. Cuando casi todos carecen de credo, resulta relativamente fácil comenzar a imponer credos, dándoles otro nombre. A esto se añadía la tradición de la Convención de afirmar la unidad

a toda costa a fin de evitar el cisma. Los baptistas sureños, ellos mismos consecuencia de un cisma con los baptistas del norte, sentían un antiguo temor a las posibles consecuencias de volver a dividirse.

Aunque los moderados representaban casi la mitad de los miembros de la Convención, eran perfectamente conscientes de lo difícil que sería crear una nueva denominación. Tras su octava derrota consecutiva en 1986, formaron un grupo bastante provisional, la Alianza Baptista Sureña. En 1991, tras comprender con tristeza que eso era insuficiente, probaron de nuevo con la Fraternidad Baptista Cooperativa. A no ser que esto los vincule, con el tiempo, con los baptistas nortños (las iglesias baptistas americanas) o con los grupos baptistas afroamericanos, puede que desaparezcan rápidamente. Abandonar la Convención Baptista Sureña supone una herida emocional, pero es de presumir que cada vez más moderados acabarán dándose cuenta de que la Convención se está transformando progresivamente en una fe totalmente distinta de la que impulsó Mullins. Puesto que los No Sé Nada no han heredado nada de la tradición, excepto su triunfalismo, es de prever que su empecinamiento, su racismo, su antifeminismo, su antiintelectualismo y sus ideas políticas plutocráticas no harán más que aumentar, y expulsarán a muchos más moderados. Pero el dilema de casi todos los moderados proseguirá. Son del sur y del suroeste, una nación aparte, y les incomoda renunciar a sus legados regionales. Más importante aún es el hecho de que su personalismo místico tenga más en común con los baptistas afroamericanos que con los baptistas nortños. Mi conjetura es que tendrá que transcurrir toda una generación antes de que se produzca un enorme éxodo en la Convención Baptista Sureña. Y sin embargo ha de darse, aun cuando afecta mucho más a los hijos de los moderados que a éstos.

Después de la tragedia, la farsa; vengo a profetizar el futuro de los propios No Sé Nada. Su cruzada contra el aborto será victoriosa, una justa recompensa a su inquebrantable apoyo a Reagan y Bush. Pero las cruzadas contra la inteligencia al final fracasan, pues nuestra sociedad sólo se las puede permitir en las épocas más prósperas. La Convención Baptista Sureña, en su trayectoria desde E. Y. Mullins hasta W. A. Criswell, se arriesga a convertirse en la befa del país. Concluyo con una yuxtaposición anecdótica. El 27 de diciembre de 1989, *The New York Times* citaba a nuestro mando militar en Panamá, el fácilmente escandalizable general Maxwell Thurman (seguramente una

creación de Stanley Kubrick), quien revelaba que el general Manuel Noriega había reaccionado a nuestra invasión llamando a su amante, no a su esposa, y que, encima, Noriega llevaba calzoncillos rojos a fin de protegerse contra el mal de ojo. Anteriormente, Thurman nos había contado que Noriega esnifaba cocaína mientras invocaba a los dioses del vudú. Mientras rodeaba el refugio que el Papa había proporcionado a Noriega y a su séquito de matones, Thurman llevó a cabo su incansable asedio con camiones llenos de altavoces que expulsaban música *rock* a todo volumen, un bombardeo que indujo al nuncio papal, aficionado a la música, a convencer a Noriega de que se marchara. Pero todo esto acabó (en el sentido espiritual) el 15 de mayo de 1990, con la conversión de Noriega, en su encarcelamiento de Florida, por parte de dos predicadores baptistas sureños, cuyos esfuerzos consiguieron que el señor de la droga panameño renunciara a su amante y a sus calzoncillos rojos. Este triunfo de la Convención Baptista Sureña fue el adecuado preludio al mitin de junio de 1991, donde Oliver North ondeó la bandera y el feto, seguido de George Bush llorando y rezando de pie delante de sus votantes. De ellos es el reino premilenarista, en esta dispensación.



**QUINTA PARTE**  
**LA RELIGIÓN AMERICANA: UNA PROFECÍA**





## LA RELIGIÓN AFROAMERICANA COMO PARADIGMA

Los estudiosos de la religión afroamericana suelen coincidir en que la Iglesia negra generó lo que C. Eric Lincoln denominó el «cosmos negro sagrado», una visión espiritualizada de todo el universo. Nada podría estar más lejos de una visión gnóstica que un cosmos negro sagrado, que es la antítesis de lo que los gnósticos llamaron el *kenoma*, la vacuidad cosmológica por la que vagamos. Considerar la Iglesia negra un paradigma del futuro de la Religión Americana es otra audacia por mi parte, aunque lo cierto es que la espiritualidad afroamericana fue el punto de partida no sólo del pentecostalismo, sino de parte de los elementos más distintivos de la experiencia baptista. Los baptistas negros del sur se remontan a la década de 1750, e inauguraron muchas de las variedades que culminaron en E. Y. Mullins un siglo y medio más tarde, aunque evidentemente éste ignoraba totalmente su deuda. La ideología declarada de las iglesias negras ha sido siempre colectiva, tal como recalca Lincoln, pero también había una relación con Jesús enormemente individual mezclada con la aspiración colectiva. En la Iglesia negra son endémicas dos visiones distintas de la libertad espiritual; yo las llamaría libertad para el yo y libertad del yo. Esa postura doble y contradictoria ha existido en otras variedades del protestantismo, pero rara vez con tal intensidad, invertida en los dos estilos de libertad como en la religión afroamericana. Todas las complejidades de la espiritualidad de la Iglesia negra quedan, evidentemente, fuera de mi comprensión. Pero este capítulo se ocupa sólo de lo que podría considerarse como un solo elemento dialéctico de esa espiritualidad: la lucha por la libertad colectiva a fin de ser libre para Dios, y la lucha más sutil por la libertad individual, de nuevo a fin de estar libre para Dios, aunque

en un tono más refinado o en otro sentido. El novelista y ensayista James Baldwin fue el analista clásico de esta segunda lucha, aunque necesariamente es el tema común de gran parte de la literatura afroamericana. Informa la obra de los dos poetas más poderosos de la tradición, Jay Wright y Thylas Moss, y está poderosamente implícito en *El hombre invisible* de Ralph Ellison\*, una de las novelas indudablemente canónicas de la literatura moderna. Deseo analizarla aquí como crítico de la religión, no literario, ya que pretendo fijarme en algunos ejemplos de la larga historia de la Iglesia negra de Estados Unidos.

El estudio de la religión de los esclavos nunca ha resuelto su principal controversia: ¿se formó interiorizando los vestigios de auténticas fes africanas o surgió tan sólo por imposición del cristianismo sobre los esclavos desesperados? Eugene Genovese ha argumentado que este asunto no puede resolverse por falta de información adecuada. Me resulta convincente la compleja sugerencia de Jon Butler en su brillante *Awash in a Sea of Faith [Inundados por un mar fe]*, donde sintetiza un modelo de tres partes para la praxis espiritual de los esclavos:

1. 1680-1760. Las colonias inglesas (la Iglesia anglicana incluida) llevaron a cabo una destrucción sistemática de todos los sistemas religiosos africanos existentes entre los esclavos, sin expurgar del todo algunos rituales concretos.

2. 1760-1800. Un renacimiento de la vida familiar entre los esclavos permitió el desarrollo de una vida religiosa colectiva cristianizada según el modelo inglés.

3. 1800 en adelante. Se desarrolla una religión afroamericana particular, en conjunción con lo que Butler llama el «invernadero espiritual» de la América del siglo XIX anterior a la Guerra Civil.

Creo que esto confirma de nuevo mi intuición de que la Religión Americana nació más o menos por 1800, y que la religión afroamericana fue un elemento crucial de ese origen. Los éxtasis de Cane Ridge dieron salida a una misteriosa corriente de sensación y percepción que emanaba de los esclavos. Mechal Sobel, en *Trabelin' On*:

---

\* Existe edición en castellano, en Barcelona, Lumen, 1984. (N. del T.).

*The Slave Journey to an Afro-Baptist Faith* [En marcha: el viaje de los esclavos hacia la fe afrobaptista], de 1979, insinuaba de manera convincente que lo que se convirtió en la religión de los baptistas sureños se basaba, sin que lo supieran, en formulaciones espirituales africanas. Ciertamente, las sugerencias de Sobel son la única prueba racional que he visto capaz de explicar la diferencia entre las creencias baptistas británicas y de Nueva Inglaterra y la turbulenta religión de la experiencia de los baptistas sureños. Existe un paradigma afroamericano que conforma la inmediatez emocional de los encuentros baptistas sin mediación con Jesús. A medida que avanzamos de la segunda a la tercera fase en el modelo de Butler, entre los baptistas afroamericanos se pasa de una experiencia espiritual colectiva a otra tremendamente individual. Puesto que su idea de un cosmos sagrado había sido destruida, la reemplazaron por una relación con un Jesús interiorizado.

Según ese modelo (puramente especulativo, y que sin embargo anticipa muchos de los rasgos perdurables de la Iglesia negra en Estados Unidos), liberarse del yo dentro de una identidad colectiva daba paso a una libertad nueva, pero puramente interior, del yo, que permitía conocer y ser conocido por Jesús. De ambas libertades se burló una esclavitud cristianizada, y las dos posibilidades, hasta cierto punto, quedan ensombrecidas por muchas de las consecuencias que perduran de ese cautiverio autorizado y santificado. Eugene Genovese distingue entre las principales iglesias cristianas del sur y el cristianismo propiamente dicho, que proporcionó la base ideológica a los abolicionistas, al menos en su interpretación de la Biblia. De manera palpable, el paradigma de la religión afroamericana queda extraordinariamente desplazado en un contexto baptista sureño, o en el contexto de las universidades americanas obsesionadas con la culpa de los años noventa. Al igual que los baptistas sureños de después de la Guerra Civil americana, y al igual que los mormones, los creyentes religiosos afroamericanos se ven a sí mismos como otro pueblo elegido, aunque, una vez más, según el modelo definitivo establecido por la Biblia hebrea. La libertad posee tantas ambigüedades en el contexto de que Dios elija a todo un pueblo, que todos nosotros deberíamos ser muy cautos con cualquier explicación inequívoca de qué libertad del yo o para el yo podría suponer para los miembros de un pueblo así. En el Escritor J, el primer autor bíblico, la libertad para los israelitas se concebía de manera irónica, pues era la liber-

dad de morir durante cuarenta años de espantoso vagar por el desierto. La libertad para sufrir es una horrible ironía, y su rechazo ha supuesto la salud espiritual de la religión afroamericana.

El cosmos sagrado africano ha sido ampliamente estudiado, pero quien mejor expone los fundamentos de su idea del espíritu, al menos para mi propósito, es Geoffrey Parrinder en *West African Religion* [*La religión africana del oeste*], de 1961, y Marcel Griaule en *Conversations with Ogotemmeli: An Introduction to Dogon Religious Ideas* [*Conversaciones con Ogotemmeli: una introducción a las ideas religiosas dogón*], de 1965. Mechal Sobel los citó como autoridades y reveló que en la fe baptista afroamericana había evidentes vestigios de la idea espiritual de África occidental. Estos vestigios, en mi opinión curiosamente similares a aspectos del antiguo gnosticismo, puede que se hallen en la raíz principal de los conceptos del espíritu en la Religión Americana. Parrinder describe una mitología (como a lo mejor queremos llamarla) en la que cada persona y cada objeto tiene un doble o un gemelo, su espíritu o verdadero yo. Según Parrinder, «el africano podría decir que “en cada cosa hay otra cosa” y que “en cada hombre hay un hombrecillo”». El «hombrecillo» no nace ni muere, por lo que no forma parte de la naturaleza. Este dualismo radical y de hecho gnóstico sobrevivió claramente en las experiencias de conversión baptista afroamericana, como observó Sobel:

Los negros americanos, al hablar y escribir sobre sus experiencias al convertirse al cristianismo, han transmitido una tradición que, a primera vista, parece tremendamente similar a la experiencia de conversión de los blancos. No obstante, existe un elemento discordante, que se encuentra sólo en las descripciones de los negros, pero de una manera muy regular. Es la referencia al «hombre dentro del hombre», «el pequeño yo dentro del gran yo», «la pequeña Mary dentro de la gran Mary», «el pequeño John dentro del gran John». Para los negros, se trata de una participación espiritual doble en la experiencia de la conversión que no era conocida por los blancos, y que, en todos los casos, era el «pequeño yo» dentro del «gran yo», que viajaba para visitar a Dios en el cielo durante la experiencia de la visión extática (p. xix).

Sobel observa sagazmente que, entre los esclavos, el viaje o trance chamánico se convirtió en un fenómeno individual antes que colectivo. Yo diría que el trauma evangélico característico de la expe-

riencia religiosa americana, hoy en día, se origina precisamente en esta transformación afroamericana:

El trance se convirtió en algo mucho más privado de lo que había sido en África, a pesar de su función de *revival* americano, y los negros individuales oían sus propios tambores y gritos, a menudo solos en el bosque o en sus cabañas. Y lo más importante, no eran poseídos [...] por Dios, como en África, donde eran «montados» por Dios o una divinidad hablaba por su boca, sino que se encontraban y charlaban con Dios, que luego acudía a ellos y permanecía en sus corazones (pp. xxii-xxiii).

Este centro de la experiencia espiritual baptista negra se convirtió en el paradigma inconsciente de la vida de conversión de los baptistas blancos. El «verdadero yo» o «auténtico yo» dogón, lo que los antiguos gnósticos llamaban la chispa o *pneuma*, se volvió indistinguible del Espíritu que se había apoderado de san Pablo y lo había transportado a las regiones celestiales. Lo que siguió siendo distinto en la experiencia baptista blanca y en la negra fue el dualismo más radical del cosmos sagrado afroamericano. Sin duda, esta diferencia surgió en gran parte a causa de la esclavitud, pero los vestigios del gemelo o doble dogón tuvieron que existir a fin de explicar la fe afroamericana en la realidad del «hombrecillo» interior, que se transformó en la presencia salvadora de un Jesús interior.

La mitología dogón, tal como se la expuso a Marcel Griaule el anciano Ogotemmel, es una Creación-caída gnóstica tan compleja como la elaborada en el siglo II por los discípulos de Valentín, el fundador alejandrino de la versión fundamental de la religión gnóstica. Amma es el dios fundamental, pero está tan apartado casi como el «Dios desconocido» o el «Dios ajeno» valentiniano. El Dios de casi todas las religiones africanas está o apartado o enajenado de muchos aspectos de la existencia cotidiana. En la fe dogona, Amma hace el amor con la tierra, lo que primero produce un chacal, que a su vez mantiene una relación indecorosa con la tierra, de donde procede todo mal. Pero después del chacal, Amma engendra una secuencia de *nommos*, que son las palabras del espíritu de Dios, dobles y gemelos de su padre. El séptimo *nommo* reorganiza el universo caído sacrificándose a sí mismo. Ese séptimo Adán, definitivo y demiúrgico, fue fácilmente asimilado al Cristo paulino por los baptistas afroamericanos. No obstante, *asimilado* podría resultar una pala-

bra engañosa, pues Pablo, a pesar de algunos aspectos gnósticos, concibió una distinción radical entre el viejo Adán y Jesús como nuevo Adán. Es posible que los baptistas afroamericanos declinaran distinguir entre el hombrecillo que hay dentro de cada uno y la figura del Jesús resurrecto. De ello emergió la peculiar retórica baptista de Jesús como amigo, una retórica sin la cual la religión baptista sureña no habría sido posible.

Si asumías, como hicieron los africanos, que tu espíritu era la parte mejor y más antigua de ti, entonces valorabas el pasado como la época auténtica, y tendías a identificar la plenitud espiritual no con el futuro, sino con un retorno al pasado. Esta profunda nostalgia de la religión africana marca el límite de la espiritualidad afroamericana como paradigma de la Religión Americana. Aquí encuentro cierta dificultad con las formulaciones de Mechal Sobel:

En el nuevo cosmos sagrado baptista negro, la fe fue reemplazada por el conocimiento. El negro converso había estado en el cielo, y *conocía* a Dios, *conocía* a Jesús y *se sabía* salvado. El tiempo africano se había convertido en el tiempo afro cristiano; el pasado se había hecho futuro (p. 245).

Creo que lo que es cierto es más bien lo contrario. El conocimiento del Espíritu o del «hombrecillo» fue parcialmente reemplazado por una versión africanizada de la fe paulina. Si los baptistas negros conversos conocían a Jesús mediante un viaje celestial, era porque habían seguido el pasado chamánico y habían viajado como habían pretendido hacerlo sus antepasados africanos. El tiempo afro cristiano siguió siendo tiempo africano, en la medida en que los negros no cedieron a las versiones blancas del dispensacionalismo. Cuando surgió el pentecostalismo, liderado por un ex predicador baptista, W. J. Seymour, un afroamericano, sus elementos evidentemente africanos fueron eludidos o suprimidos, de manera que ahora resultan bastante invisibles, incluso cuando Jimmy Swaggart grita en el momento en que el Espíritu le golpea, ¡oh sí!. El núcleo de la espiritualidad afroamericana, de cualquier confesión o secta, sigue estando en el conocimiento de Dios por parte del espíritu, que no es algo necesariamente distinto del conocimiento del yo. Esto me devuelve a lo que debe de haber parecido un simple juego de palabras, y no obstante guarda una estrechísima relación con las tensio-

nes culturales y religiosas que afligen en especial a los afroamericanos. Su visión les pide que sean a la vez colectivos, o libres del yo, y solitarios, o libres para el yo. La espiritualidad africana exigía ambas cosas, el cristianismo americano implora ambas cosas, y la conciencia humana apenas es capaz de soportar las dos.

Albert J. Raboteau, hacia el final de su libro *Slave Religion [Religión de esclavos]*, de 1978, postulaba esta contradicción como una aparente dialéctica, cosa cierta antes de la emancipación, aunque creo que hoy ya no:

La experiencia de conversión proporcionaba al esclavo un sentido del valor individual y una vocación personal que contradecía las degradantes y deshumanizadoras fuerzas de la esclavitud. En los encuentros religiosos, los sermones, las oraciones y las canciones, cuando el Espíritu comenzaba a impulsar a la congregación a gritar, dar palmas y bailar, los esclavos disfrutaban de una comunión y una camaradería que transformaba sus pesares individuales (p. 318).

¿Cuándo se vuelve uno libre: en soledad o en colectividad? A lo largo de la historia americana, la necesidad ha dictado a los afroamericanos una respuesta colectiva. La libertad de estar a solas con Jesús habría sido la respuesta baptista, blanca o negra, pero ¿con qué Jesús? Jaroslav Pelikan, en su libro *Jesús a través de los siglos\**, comenta que la versión de Martin Luther King de un Jesús liberador supone «una ética del amor que repudiaba la violencia y que superaba el individualismo». Esta última frase puede suponer un problema, pues un amor que «supera el individualismo» puede no ser algo asequible a los americanos, o a la ética de la Religión Americana. Lo que Mechal Sobel denomina «la coherente visión del mundo afrocristiana», que es la de «nadie conoce excepto Jesús», se centra en un amor que apenas es capaz de superar el individualismo. Esta cuestión, que la esclavitud convirtió en apocalípticamente dolorosa, fue la de la identidad, y el amor enormemente personal de Jesús hacia el individuo otorgaba identidad. Jesús conoce a la persona, conoce de hecho al «hombrecillo» que hay dentro de la persona. W. E. B. DuBois realizó la formulación clásica de esta complejidad cuando se refirió

---

\* Barcelona, Heder, 1989. (N. del T.).

a la doble conciencia afroamericana como «dos almas que luchan dentro de un cuerpo oscuro», una tensión dialéctica expuesta por C. Eric Lincoln y Lawrence H. Mamiya en su reciente estudio de la Iglesia negra. La conversión intensamente personal, a cualquier Jesús negro, por parte de un individuo afroamericano, es un hecho muy distinto de lo que Lincoln y Mamiya llaman «catarsis en masa» o éxtasis colectivo. Y sin embargo, esto podría ser el mismísimo centro de la Religión Americana y de la profecía afroamericana referente al futuro de nuestra fe nacional. Nadie podía pedirles a los afroamericanos un conflicto tan frecuente entre todos los que llevan una vida espiritual en América. Ya es bastante que los afroamericanos expresen el conflicto más abiertamente que todos los demás.

Es posible que el rasgo distintivo afroamericano dentro de la Religión Americana sea especialmente aparente debido a concepciones de temporalidad distintas. La religión de África occidental percibía de manera intensa el dinamismo de la época actual, y tenía la firme convicción de que el pasado era algo que no se dejaba atrás. La escatología del Nuevo Testamento recuperó parte de su fuerza original gracias a los afroamericanos, que no podían considerar el segundo advenimiento de Jesús un suceso lejano. Quizá por eso el pentecostalismo americano se desarrolló en un contexto esencialmente negro, y por eso sigue cumpliendo las expectativas espirituales de aquellos que no están dispuestos a esperar una eternidad al regreso de Jesús. El futuro indefinido no existe en la conciencia espiritual de África occidental, que contribuyó a la interpretación afroamericana del salmo 68:31:

Los magnates acudan desde Egipto,  
pronto tienda hacia Dios sus manos Etiopía.

Ese «pronto» ha sido crucial, y resuena infinitamente en la conciencia religiosa afroamericana. Se podría especular que la libertad negra procedente de una esperanza apocalíptica infinitamente aplazada ha salvado a las iglesias negras de las catastróficas consecuencias que afligen a los baptistas blancos y a otros protestantes. La incapacidad para sostener una metáfora que favorece el fundamentalismo no es un mal afroamericano. Las generaciones que han aprendido a interpretar la Biblia como manual de supervivencia están bienaven-



turadamente libres de la pesadilla de la infalibilidad. El Jesús negro de los grandes espirituales llega sin mediación, y es un retórico que enseña cómo convertir la supervivencia en liberación. Puesto que el «pequeño yo» siempre ha sobrevivido, no nació, y no puede morir, entonces el Dios del «pequeño yo» también ha conquistado la muerte, y puede ser alcanzado pronto tan sólo extendiendo las manos. Ahora parece un tanto desconcertante que la religión afroamericana fuera considerada alguna vez primordialmente cristiana en el sentido europeo. No es una religión agustiniana y no exalta la Iglesia, sino que se aferra con fuerza a las dos realidades: un «pequeño yo» que rechaza la esclavitud y un Jesús que libera.

En las últimas décadas, muchos exhortadores han insistido en que el cristianismo fue impuesto a los afroamericanos. El cristianismo histórico e institucional desde luego fue, en muchos aspectos, irrelevante o dañino para un pueblo en cautiverio, pero también resultó inadecuado a las necesidades y a la situación de los moradores blancos de la frontera. Cane Ridge y sus repercusiones comenzaron a originar un tipo de religión más americano, en un proceso que inconscientemente siguió el desarrollo de los baptistas negros del siglo XVIII. Del mismo modo que los baptistas sureños moderados son herederos tardíos de una fe afroamericana de dos siglos de antigüedad, los actuales defensores de una «teología negra» sufren la ironía de salirse de su auténtica tradición. Una de las grandes ironías de la historia espiritual americana es que el despertar de la conciencia tienda a convertirse en un coro de animadoras, ya sea en cuestiones de religión, de relaciones de género o en la educación. La religión de África occidental exaltó a un Dios distante, al tiempo que proporcionaba un abarrotado reino intermedio en el que los dioses menores se mezclaban con los espíritus aún pululantes de los antepasados difuntos. Esta vibrante atmósfera de poder difuso sobrevive en las congregaciones afroamericanas hasta el día de hoy, y tiene mucho en común con opiniones del mundo mágico rivales que nunca abandonaron la religión popular americana. El rasgo distintivo africano parece que reside no tanto en la cantidad relativa de poder asignada a lo que está dentro o más allá del espíritu del individuo, sino en la relación relativamente sin mediación de que disfruta el espíritu interior con los espíritus de fuera. Los dioses de África fueron en su mayor parte destruidos por el cristianismo, pero no el acceso de los esclavos al espíritu. Puesto que el episcopalianismo era

un sistema de mediación tan riguroso, creó una versión sin esperanza del cristianismo para los africanos atrapados en el esclavismo. El atractivo mucho mayor de los baptistas radicó en su acceso casi sin mediación a Jesús; los africanos eliminaron ese «casi», y al crear a un Jesús sin mediación lo convirtieron en negro. Es posible que la mayor ironía de la historia religiosa americana sea que los baptistas sueños, el núcleo de la Confederación, adoraran a un Jesús negro sin llegar a saber nunca cómo se había purificado de sus últimos elementos de la tradición católica, es decir, con mediación.

El cristianismo, al igual que el judaísmo anteriormente, no es una religión bíblica, a pesar de todas sus afirmaciones, pues sus teologías son griegas, no hebreas, del mismo modo que el judaísmo normativo, una formulación del siglo II de la era común, fue obligado a basarse en formas de pensamiento griegas. Una de las rarezas de la Religión Americana es que se trata de una religión mucho más bíblica que sus precursoras. La ironía se ve intensificada en la religión afroamericana, que es fundamentalmente bíblica. Nat Turner, predicador baptista, exhortador y visionario, consideraba sus matanzas de hombres, mujeres, niños y recién nacidos como algo totalmente bíblico, pues cumplían el mandato de Dios de destruir a los opresores para poder liberar a un pueblo elegido. Éste es el extremo poco atractivo de la obsesión bíblica, en total contraste con la humanidad de los espirituales afroamericanos, que siguen siendo el corpus de poesía popular más impresionante producido en nuestro país. Los espirituales a menudo manifiestan la actitud de África occidental hacia el tiempo, en el que el futuro es una ola a punto de romper sobre personas esclavizadas, que se verán devueltas a África y a un pasado mítico. Pertenece a Alan Lomax el juicio más equilibrado que se ha emitido sobre la herencia africana de los espirituales negros:

Las principales tradiciones de la canción afroamericana, especialmente las del antiguo espiritual de la congregación, derivan del principal modelo de canción africana. El estilo de canción europea influyó en la tradición africana de América en relación a la forma melódica y, naturalmente, al contenido textual. En muchos otros aspectos, la canción afroamericana se ha ceñido a la principal línea dinámica de la principal tradición africana (citado en A. J. Raboteau, pp. 340-341).

Esto todavía tiene importancia, pues Lomax sin duda se refería a la Biblia como la fuente de lo que él denominó el «contenido textual», y es importante observar que los espirituales restringen la idea bíblica del futuro. En los espirituales, el futuro siempre se abalanza hacia ti, y está a punto de golpearte, pues no hay futuro más allá de los próximos meses, como mucho. ¿Qué se sentiría al cantar esto y estar a la vez intuitivamente convencido de que debe llegar tan pronto?

Sí, una de estas mañanas, a eso de las doce,  
este viejo mundo se verá sacudido.

Quiero estar preparado,

quiero estar preparado,

quiero estar preparado

para entrar en Jerusalén igual que Juan.

¡Qué gran día! Gran día el de la marcha de los justos.

¡Qué gran día! Dios va a construir las paredes de Sión.

Un gran día por la mañana, desde luego, si llega la mañana siguiente, o la mañana posterior. En los espirituales de los primeros baptistas negros de América debe existir una falta de mediación que hoy no podemos comprender. Gayrand Wilmore, en *Last Things First* [*Primero las últimas cosas*], de 1982, interpreta este y otros espirituales a la manera de John Mbiti, cuyo trabajo sobre África se ha centrado en el problema de la temporalidad. Mbiti, en su muy útil *African Religions and Philosophy* [*Religiones africanas y filosofía*] (edición revisada, 1990), entiende toda religión africana en el contexto de la singular concepción africana del tiempo:

En la sociedad occidental o tecnológica, el tiempo es una mercancía que debe utilizarse, venderse y comprarse; pero en la vida africana tradicional, el tiempo ha sido creado o producido. El hombre no es esclavo del tiempo; más bien, crea todo el que quiere. Cuando los foráneos, sobre todo europeos y americanos, llegan a África y ven a la gente sentada sin hacer nada, a menudo comentan: «¡Cómo pierden el tiempo esos africanos, sentados sin hacer nada!». Otra expresión corriente es: «¡Oh, los africanos siempre llegan tarde!». Es fácil hacer tales juicios, pero son juicios basados en la ignorancia de lo que el tiempo significa para los africanos. Toda esa gente que ven sentada *no pierde el tiempo*, sino que espera el tiempo o está en proceso de *producirlo*.

Me muestro un tanto escéptico ante estas palabras, pues nos hablan de una África habitada sólo por Falstaffs y por Whitmans. No obstante, Mbiti presenta numerosas observaciones de la religión africana que refuerzan su argumento. Sobre esa base, la escatología africana, pasada y presente, adquiere una fuerza que atraviesa muchas de las tradiciones restrictivas de la teología cristiana. La teología de la liberación, el trabajo de Gustavo Gutiérrez y otros, es claramente afín a las ideas africanas del tiempo y la historia. El milenarismo americano, que bosquejé a grandes rasgos en el tercer capítulo, se ve muy diferente desde la perspectiva africana. Se puede aventurar que en Estados Unidos sólo hay tres grupos que tengan visiones activas del Reino de Dios: los mormones, los baptistas sureños fundamentalistas y muchas iglesias afroamericanas. Las visiones de estos tres grupos no son reconciliables, aunque las dos primeras están representadas, y de hecho sobrerrepresentadas, en el Reino de Reagan y Bush, del que los afroamericanos están masivamente excluidos. Gayrand Wilmore presenta a los afroamericanos como «otro pueblo escatológico», lo que me hace pensar sobre todo en los mormones en el contexto de nuestro tiempo y nuestro país. Aun ahora, cuando los negros pueden ser sacerdotes mormones, todo lo que rodea al mormonismo y a la religión afroamericana sugiere un futuro conflicto entre ellos, en un Estados Unidos en el que a la política y a la religión les cuesta cada vez más separarse.

Mbiti cuenta la conmovedora historia de unos conversos africanos que decidieron que Jesús había cambiado de opinión y nunca regresaría. Wilmore lo relaciona con el prolongado atractivo del pentecostalismo negro, que supera dicha angustia mediante la prueba sin mediación que da fe de la realidad del Espíritu Santo. Para mí, la anécdota de Mbiti sugiere más bien un estímulo para la compleja historia de la Nación del Islam y sus extraordinarias personalidades, Elijah Muhammad, Malcolm X, Warith Deen Muhammad y Louis Farrakhan. Más de cien mil seguidores de la Nación de Elijah Muhammad siguieron a su hijo Warith Deen Muhammad al islam suní, que no hace distinción entre negros y blancos. Los veinte mil acérrimos de Farrakhan, lo que quedaba de los antiguos Musulmanes Negros, son una secta demasiado pequeña como para llegar a influir demasiado en el rumbo futuro de la religión afroamericana. Pero ninguna meditación sobre la Religión Americana, nuestras va-

riedades nacionales del gnosticismo y el entusiasmo órfico, debería pasar por alto las visiones de Elijah Muhammad, que poseía la tenacidad y el impulso espiritual que podía haberle convertido en un Joseph Smith del siglo xx, de no ser por los cambios nacionales acarreados por la labor y martirio de Martin Luther King Jr.

Al principio fue un hombre de muchos nombres: Wali Fard, el honorable maestro Fard Muhammad, Wallace D. Fard Muhammad, profesor Fard, señor Wali Farrad, o sólo el profeta. Apareció bajo la guisa de un vendedor ambulante árabe en el Detroit negro, en pleno verano de 1930, y rápidamente tuvo seguidores, por ser una persona de gran encanto y misteriosa sabiduría. Que yo sepa, no se conoce con certeza la auténtica identidad de Fard, ni su nacionalidad, raza, orígenes, educación, ni siquiera su edad. Su ministerio profético duró sólo cuatro años, después de los cuales desapareció para siempre, dejando su movimiento en manos de un discípulo al que llamó Elijah Muhammad. El nuevo Elijah era un organizador de genio, pero parece haber acertado al atribuir su doctrina a su maestro Fard, sin duda un importante visionario americano, te guste su obra o no. Fard insistía en que había llegado de La Meca, la ciudad santa, a fin de recuperar al «así llamado negro» para el islam, la fe ancestral. También indicaba que su naturaleza y condición se revelarían sólo más adelante, una Epifanía que tuvo lugar tras su desaparición para siempre, cuando Elijah Muhammad proclamó que su maestro ausente había sido el propio Alá.

El documento más extraordinario que he visto acerca de Fard lo redactó Wallace D. Muhammad, que recibió su nombre del maestro, y que pretendió desmitologizar la doctrina de su padre en una declaración del 19 de marzo de 1976, más o menos un año después de la muerte de Muhammad. Ofrezco algunos extractos de este documento:

El honorable maestro Elijah Muhammad me habló de manera muy vaga acerca del honorable maestro Fard Muhammad como persona. Dijo que era un «salvador», dijo que era «Dios», y dijo que era «Dios en la persona del maestro Fard Muhammad». [...]

Casi todos los miembros de la Iglesia odiaban su propia identidad, ni siquiera la conocían. [...] Ésta era la situación en la que el maestro Fard Muhammad nos encontró a principios de los años treinta, cuando llegó a Estados Unidos. [...] El maestro Fard Muhammad no está muer-

to, hermanos y hermanas, está vivo físicamente y hablo con él siempre que estoy preparado. No hablo con él como si fuera un fantasma, sino que voy al teléfono y marco su número.

Cuando él vio que nuestro problema era que ya éramos demasiado espirituales (estábamos demasiado empapados de la Biblia), ideó un plan. Sabía que no nos llegaría si venía con la Sagrada Escritura. Cualquier cosa que hubiera elegido para acercarse a nosotros, no habría sido más poderosa en fuerza espiritual que lo que ya teníamos. [...]

Cuando te encuentras con un pueblo completamente muerto, no vas a ellos con el espíritu. Puedes aparecer ante una sociedad que está viva social y económicamente enseñándoles el espíritu (el «cielo»), pero no puedes enseñar los «cielos» a una sociedad que aún no se ha formado en la tierra. Primero tienes que enseñarles la tierra. [...]

El maestro Fard ofrecía amistad porque sabía que el único amigo con el que nos identificábamos era «Jesús». Nos identificábamos con ese amigo porque nuestro sufrimiento se parecía a su sufrimiento. El maestro Fard comenzó a sacar de nuestras mentes a ese Jesús porque comprendió que hasta que no viéramos nuestro propio sufrimiento, no podríamos tomarnos en serio hacer algo para eliminarlo. De manera que comenzó a hablarnos de nuestro propio sufrimiento (*Afro-American Religious History [Historia religiosa afroamericana]*, editado por Milton C. Sernett, 1985, pp. 414-416).

Wallace D. Muhammad resume muy lacónicamente el logro de Fard: «Nos formó físicamente y luego puso el deseo en nosotros», una alusión evidente a la naturaleza divina o semidivina de Fard. Todo esto es un preámbulo a la llamada de Wallace Muhammad para que revise su labor; el trabajo principal de Fard y Elijah está hecho: «Hay que dejar de darle importancia a la revolución». Con estas palabras acabó el movimiento de masas de los Musulmanes Negros, y la mayor parte de los que habían seguido a Fard y a Elijah Muhammad se trasladaron a la ortodoxia del islam suní. Se admitieron blancos, se exhibió la bandera, y una revolución, la que aún se asocia al nombre de Malcolm X, se convirtió en historia americana, a pesar de los ataques por la retaguardia de Louis Farrakhan en los medios de comunicación. A lo mejor Fard seguía vivo en 1976, tal como dijo Wallace Muhammad; habían pasado cuarenta y dos años desde su desaparición, y nadie sabe qué edad tenía Fard en 1934. A lo mejor el esquivo Fard está vivo, aunque me parece muy impro-

bable. Siempre ha habido rumores de que Fard murió en 1934 como sacrificio ritual voluntario, a fin de iniciar el reino de Elías, pero es también otra especulación barroca. Lo que importa es que Fard tuvo éxito en su proyecto religioso; se calcula que hoy día hay casi seis millones de adeptos al islam en Estados Unidos, con lo que los musulmanes son más numerosos que los judíos e incluso que los mormones (aunque su tasa de crecimiento es pequeña comparada con el sostenido crecimiento de los mormones). Algunas encuestas indican que un millón de afroamericanos, casi todos ellos varones, son ahora musulmanes suníes, inspirados más o menos por la Misión Musulmana Americana del imán Warith Deen Muhammad, tal como se denomina ahora al líder y a su movimiento. Fard sin duda se reivindica como profeta, aun cuando la versión extrema de sus enseñanzas sólo le interesa ahora a Farrakhan y a sus apenas veinte mil seguidores de la Nación del Islam.

El islam, ya sea suní ortodoxo o fundamentalista chiíta, dista mucho de ser una variedad de la Religión Americana, y no formaría parte de mi estudio de no ser por la variante particular de la doctrina de Fard y Elijah, un gnosticismo violento que aún prevalece en el extravagante Farrakhan, pero que éste no ha expresado de manera más distinguida. Afirma que en 1985, una década después de la muerte de Elijah Muhammad, volvió a encontrarse con el profeta en una nave espacial a fin de renovar la relación espiritual con su maestro. Se trata de una afirmación religiosa, y sin duda merece ser entendida como tal, pero carece del espíritu familiar de Warid Deen Muhammad cogiendo el teléfono para llamar a Fard. Lo que Farrakhan sigue manteniendo es el mito cosmológico de Elijah, que posiblemente fuera una enseñanza de Fard (aunque nunca lo sabremos), aunque ha sido descartado por la Misión Musulmana Americana. El mito, rancio en sí mismo, posee la misma relación paródica con la Religión Americana que las grotescas visiones de los testigos de Jehová y la naranjada de la nueva era, y merece que se le eche un vistazo sobre esa base, aun cuando no forme parte de lo que probablemente puede convertir la espiritualidad americana en paradigma constante para la nación.

Como texto podemos tomar el *Message to the Blackman in America* [*Mensaje al negro americano*], de 1965, una revisión y ampliación de su anterior libro *The Supreme Wisdom* [*La suprema sabiduría*]. El villano de estos escritos es Yakub, padre de todos los demonios y creador de la raza blanca:

Los grandes archiimpostores (la raza blanca) fueron adiestrados por su padre, Yakub, hace seis mil años, para enseñar que Dios es un espíritu (un espectro) y no un hombre. Tras implantar a su pueblo (la raza blanca), el señor Yakub le enseñó a debatir con nosotros la realidad de Dios preguntándonos por el paradero de aquel primer Ser (Dios) que creó los cielos y la tierra, cosa que, dijo Yakub, nosotros no podemos hacer. Bueno, todos sabemos que en el principio hubo un Dios que creó todas esas cosas y sabemos que Él no existe en la actualidad. Pero sabemos también que, brotando de ese Dios, la persona de Dios perduró hasta hoy día en su pueblo, y en la actualidad un Supremo (Dios) ha aparecido entre nosotros con la misma infinita sabiduría para provocar un cambio (p. 9).

El Supremo es Fard, a cuyas enseñanzas atribuye Elijah la historia de Yakub. De Fard, Elijah nos dice de manera misteriosa (pp. 24-25) que fue perseguido, encarcelado en 1932, expulsado de Detroit en 1933 y posteriormente encarcelado en Chicago. No se nos dice nada más del destino de Mahdi, que era Dios. Lo que perdura, en el centro de la sabiduría suprema, es la espantosa carrera del demonio Yakub, imposible de resumir. Apenas se pueden mencionar los momentos más destacados o los logros de Yakub, cuyas hazañas en los textos de Elijah Muhammad a veces me recuerdan el descabellado esplendor del Barrabás de Christopher Marlowe, el héroe villano de *El judío de Malta*. Yakub, que comienza en La Meca pero acaba su vida de maldad de ciento cincuenta años en la isla de Patmos de San Juan el Divino, posee una soberbia vitalidad demoniaca parecida a la de Barrabás, que resulta extrañamente contagiosa e incluso se filtra en el relato que hace de él Elijah:

Yakub fue el primero en formular que los opuestos se atraen y los afines se repelen, aunque el señor Yakub fue miembro de la nación negra. Comenzó a ir a la escuela a la edad de cuatro años. Tenía una cabeza de tamaño singular. Cuando se hizo adulto, los demás se referían a él como «el científico cabezón».

A los dieciocho años había acabado los estudios en todas las facultades y universidades del país, y se le vio predicar en las calles de La Meca, ganando conversos. [...]

Aprendió, a base de estudiar el germen del negro bajo el microscopio, que en él había dos personas, y que una era negra y la otra morena.



Dijo que si podía separar la una de la otra, podría injertar el germen moreno en su última fase, que sería blanca. Con su sabiduría fue capaz de conseguir que el blanco, que descubrió que era el más débil del germen negro (que serían opuestos), gobernara la nación negra durante una época (hasta que nació uno más grande que Yakub) (p. 112).

Fard, si es que fue él el origen de este relato, poseía una auténtica imaginación, de las que siempre producen religiones populares. Yakub resulta irritantemente memorable como demiurgo gnóstico tosco, pero estimulante, aunque responsable de una falsa Creación. Sus demonios pueblan Europa, produciendo todos esos varones europeos blancos y muertos de la cultura occidental, ahora tan inaceptables para los estudiantes no estudiantes políticamente correctos. Fard (o Elijah) fue un pionero a la hora de crear uno de los mitos embriónicos de nuestra actual chusma académica, que practica el resentimiento tan de moda. Uno entiende por qué, aparte de su capacidad para la maldad, Farrakhan encuentra tantos seguidores en los campus. Lo que resulta evidente es la sabiduría pragmática de Walid Deen Muhammad, que liberó a sus seguidores de los cuentos de Yakub.

Retorno a la larga tradición de la religión afroamericana que tiene una función paradigmática para nuestra espiritualidad genérica, con la ventaja del contraste que permite la rebelión contra la tradición afrobaptista por parte de la Nación del Islam y su desembocadura en el islam suní. Si me preguntaran dónde se puede encontrar una auténtica poesía devocional en la América contemporánea, volvería la mirada hacia los mejores de nuestros actuales poetas que han surgido de la cultura afroamericana, Jay Wright y Thylas Moss. Concluyo este breve capítulo meditando fugazmente sobre un poema de cada uno, aunque pretendo que la meditación sea más la de un crítico religioso que la de un crítico literario, de manera que procuraré exponer sólo el interés espiritual, más que el extraordinario valor estético de cada obra. En el espléndido poema «The Warmth of Hot Chocolate» [«El calor del chocolate caliente»], que se encuentra en el libro *Rainbow Remnants in Rock Bottom Ghetto Sky* [*Vestigios de arcoiris en el cielo del gueto de Villa Humilde*], de 1991, Thylas Moss comienza estableciendo su condición de ángel al que hace poco le han cortado las alas:

Todo el mundo cree que salen de la espalda, algunos incluso suponen que los omóplatos son todo lo que le queda al hombre de glorias

pasadas, pero mis alas de hecho me brotan de la cabeza, una pesada cabellera que se endurece para volar liberando secreciones químicas que se activan siempre que salto desde un puente. Cuando la gente intenta suicidarse descubre a muchos ángeles que galopan y domeñan el aire. Somos sencillamente una especie distinta, no intrínsecamente santa, sólo intrínsecamente aerotransportada.

Irrefutablemente identificado como ángel, el personaje que habla en el texto de Moss progresa hacia la teúrgia, hacia el proceso de reforzar a un Dios que lo necesita enormemente, tardío en la larga tradición de una relación enormemente personal del espíritu angélico, o «calor de chocolate caliente», con un Dios humanizado que ahora quizá necesita que lo salven de sí mismo:

No se imagina que se le abran muchas posibilidades. Creo que obra sensatamente al aguardar el momento, aunque palidece a la luz de la luna hasta ser sólo un resplandor, sólo el calor del chocolate caliente que se extiende por el cuerpo como un halo subcutáneo. Pero confiar en Él sin reservas sería un error, pues entonces no tendría que mantener su dignidad para ser Dios. Incluso la menor sombra del atisbo de una duda proporciona a Dios la oportunidad de demostrar que es digno de la confianza sin reservas que nunca puedo darle, porque le protejo de la corrupción, de la complacencia que a veces surge dentro de Él, un hermano sombrío que siempre degrada.

Esta revisión hermosa e imaginativamente audaz del Dios afroamericano es la antítesis de un coro de animadoras, y es un auténtico acto de conocimiento, digno de la mejor poesía religiosa americana, o mejor dicho, de la poesía de la Religión Americana, la obra de Walt Whitman, Emily Dickinson o Hart Crane. Thylias Moss transfigura de manera sutil la relación íntima con Dios que ha gobernado la tradición afroamericana desde la época de los primeros baptistas negros hasta *Go, Tell it on the Mountain [Ve y cuéntalo en la montaña]* de Baldwin. Consciente además de la zozobra que afecta a nuestra época, Moss también desea proteger a Dios de la corrupción de la complacencia, la aflicción de casi toda religión organizada, la de la corriente principal y la fundamentalista, actualmente en nuestro país. Tanto espiritual como estéticamente, me parece el poema que todos necesitamos.

Cierro este capítulo con uno de los grandes cantos de Jay Wright, un poeta difícil y poderoso que ha basado gran parte de su arte en un profundo estudio de la religión africana. La mitología dogón, en particular, informa la espiritualidad de Wright, como vemos en «The Eye of God, the Soul's First Vision» [«El ojo de Dios, la primera visión del alma»], de *Dimensions of History* [*Dimensiones de la historia*], de 1976:

Al igual que el maestro de la lanza, ahora cruzo mi río, siempre para regresar a un comienzo, que puede ser un comienzo o ninguno, bajo los brazos que me aprisionan con fuerza y el espíritu de las máscaras, regreso a ti, para nombrar, para poseer, para ser poseído y nombrado yo mismo, siguiendo los movimientos del ojo de Dios, cuyos párpados se cerrarán sobre nuestras grandes afirmaciones.

La triste posibilidad de que pudiera no haber comienzo o de que el ojo de Dios se cierre sobre nuestras aseveraciones más importantes son ejemplos parecidos a la «doble conciencia» de DuBois, la división del yo que forma parte del legado cultural afroamericano. El «yo» y el «tú» de Wright son aspectos del mismo yo, y regresamos al dilema central de la búsqueda afroamericana de la libertad, que es, para mí, el inevitable paradigma de todas las búsquedas americanas parecidas. ¿Hay que liberar al yo de sí mismo, de otros yos? La meta es liberarlo para Dios, interpretes como interpretes esa libertad, pero ¿niegas el yo para una comunidad, pasada o presente, o afirmas el yo eludiendo la comunidad? Al igual que DuBois, Jay Wright clarifica la cuestión y nos abandona al proceso de encontrar una respuesta. «The Eye of God, the Soul's First Vision» se cierra con una elocuente reformulación de algunas preguntas que evocan toda la intensidad de la relación de los afroamericanos con su legado religioso:

¿Quién ha quemado esta tierra?  
 ¿Quién me ha enviado, con la cabeza rapada,  
 sangrando a por mis príncipes?  
 ¿Quién me ha elegido  
 para reconstruir este ojo de Dios,  
 para comprender los signos  
 de esta desposesión?  
 ¿Para deslizar, más allá de este dolor, esta llave  
 en la cerradura, para cosificar esta alegría?



## 16

## LA RELIGIÓN DE NUESTRO CLIMA

¿En qué consistiría una forma de la Religión Americana purificada y amalgamada? En este libro he considerado que dos de las versiones más admirables de esa fe fueron la que dejó incompleta Joseph Smith cuando lo mataron y la que elaboró Edgar Young Mullins a finales del siglo XIX. La fe de Joseph Smith fue convertida por la Iglesia mormona en su actual compromiso con la sociedad americana; los baptistas sureños moderados, que se defienden de los fundamentalistas texanos que los gobiernan, intentan rescatar su competencia del alma. Sea cual sea el futuro, estos dos estilos de creencia tan americanos se mantendrán, aunque, respectivamente, de una forma debilitada y asediada. He intentado demostrar que los dos son híbridos muy originales, en los que los impulsos de la tradición cristiana se han mezclado con elementos gnósticos, entusiastas y del orfismo americano. Y ahora llego a la pregunta más difícil: ¿existirá algún día algo que podamos llamar la religión de nuestro clima? Formular esta pregunta supone entrar en una especulación que trasciende la historia y que sin embargo siente nostalgia por ella.

La crítica religiosa, aun cuando pretenda desterrar toda nostalgia de la fe, sigue cayendo en la experiencia de lo espiritual, al igual que la crítica literaria no puede evitar el peligro de caer en el texto. Yo mismo, que soy un gnóstico sin esperanza, me siento fascinado por la gnosis americana que no abandona la esperanza, aun cuando el coste sean las fantasías mormonas o la soledad de los baptistas sureños moderados o la doble conciencia afroamericana. Cualquier movimiento que pase de otro tipo de crítica a la crítica de la religión evoca las sombras del revisionismo, un movimiento de la mente que

hace que todos nos preguntemos: ¿cómo puedo conseguir una relación original o al menos individual con la verdad o con Dios?, ¿cómo puedo abrir las tradiciones de la religión a mi propia experiencia? Pocos de nosotros daremos la respuesta radical de Joseph Smith, lo cual también es justo, pues ni siquiera Estados Unidos se puede permitir otro Joseph Smith. A nuestra nación, desde 1800 hasta ahora, nunca le han faltado religiones nuevas. Siempre tendremos demasiadas, al igual que siempre contaremos con un exceso de evangelistas que buscarán ávidamente más conversiones.

Ya he comentado en este estudio que ninguna otra nación occidental nos iguala en obsesión religiosa. La inmensa mayoría de nosotros cree en alguna versión de Dios, y casi toda esa mayoría cree de hecho que Dios le ama de manera individual o personal. Pocos somos los que pensamos que la muerte pone fin a todo, y quizá ninguna otra nación haya rechazado la muerte con una intensidad comparable a la nuestra. En literatura, la muerte es la madre de la belleza; en la vida, la muerte es el padre de la religión. Aquellos que rechacen esta fórmula podrían experimentar con la pregunta: si la medicina pudiera garantizar la inmortalidad algún día (en la práctica, para aquellos que pudieran pagarla), tú, naturalmente, seguirías siendo religioso, pero ¿y tu vecino? El mundo, y sobre todo Europa, cuenta con un terrible y prolongado historial de obligar a la gente a creer; nosotros lo hemos hecho mejor, al menos hasta hace poco. Cuando la gente tiene fe por miedo, como les ocurre a millones de estadounidenses, ¿qué debe pensar la crítica religiosa de ese miedo? ¿Por qué hemos producido tan pocas obras maestras de literatura abiertamente religiosa? La poesía, la narrativa o el teatro devotos, de cualquier eminencia estética o de cualquier espiritualidad profunda, apenas existe entre nosotros. El fundamentalismo, como he demostrado, es antiintelectual con saña, pero ay, también lo son casi todas las religiones de Estados Unidos, de cualquier bando. El miedo y la estupidez pueden engendrar parodias de religión, pero ¿qué valor tiene una supuesta fe que es esencialmente política? Pocas frases son tan ambiguas como «creo en Dios» o «amo a Jesús», puesto que todo lo que generalmente significan es «no puedo vivir porque temo a la muerte», o «mi vecino no me va a votar», o «si no consigo una recomendación para entrar en el templo perderé mi trabajo» (una preocupación mormona, pues en el mormonismo no todos los fieles pueden entrar en el templo a su antojo).

El gnosticismo antiguo, junto con sus sombras entusiastas, fue la teología más elitista y negativa. Es el discutible logro de las versiones más sombrías de la Religión Americana que han democratizado el gnosticismo. Los baptistas sureños fundamentalistas y muchos mormones organizados se suman a los pentecostales, a los adventistas, a los testigos de Jehová y a los adeptos de la ciencia cristiana en una juerga de yos sin chispa que es una burla de lo que comenzó en Cane Ridge. Puesto que estoy convencido de que gran parte de lo que este libro ha descrito puede encontrarse también en el catolicismo y en el judaísmo americanizados, así como en casi toda la corriente principal del protestantismo, está claro que gran parte de la religiosidad de Estados Unidos carece de contenido espiritual. Las consecuencias sociales de rebajar el yo gnóstico para convertirlo en egoísmo y transformar la libertad del creyente para con los demás en la esclavitud de los demás, se van a ver en todas partes, en nuestras zonas deprimidas urbanas y rurales.

Y no obstante, el miedo a la muerte no es sólo consecuencia de la cobardía y la intoxicación, sino que puede ser provocado por una vitalidad extraordinaria. Estados Unidos, como han visto siempre nuestros mejores escritores, sigue vivo de manera increíble, y posee el impulso permanente de buscar la bendición de Yahvé o la Resurrección y la vida de Jesús. La visión de Joseph Smith de los hombres progresando para convertirse en dioses, o la experiencia baptista de caminar con Jesús resucitado, posee la intensidad humana y el patetismo espiritual que distingue a la Religión Americana como una expresión ineludible de nuestra tierra del ocaso. La espiritualidad afroamericana, en sus momentos más intensos, es la evocación más profética de lo que podría ser el futuro religioso de la nación. La figura de Jesús es infinitamente adaptable a cualquier necesidad o deseo concebibles, colectivos o individuales. La salvación, según el ferozmente antijudío Evangelio de Juan, viene de los judíos, y gran parte de la historia de la Religión Americana, blanca y negra, ha visto cómo el antiguo Israel era suplantado por el Nuevo Mundo.

Si, como he conjeturado, existe una religión americana, entonces el Dios americano debe poseer alguna peculiaridad distintiva. Las concepciones de Dios han variado enormemente a lo largo de la historia de Occidente, no sólo entre judaísmo, cristianismo e islam, sino dentro de las propias religiones. El Dios antropomórfico del Yahvista, el primer gran autor en hebreo, tiene muy poco en común

con el Dios de la Tora, obra ya de varios autores, tal como la compiló el redactor de la época de Ezra *el Escriba*. Los católicos romanos conciben un Dios que tiene poco en común con la idea de lo divino de Juan Calvino, y la deidad calvinista, que trajeron a América los puritanos, tiene poquísimo en común con las versiones de Dios que ahora abraza lo que en Estados Unidos se denomina a sí mismo protestantismo.

El Dios de la Religión Americana es un Dios de la experiencia, tan radicalmente *dentro* de nuestro ser como para convertirse en la identidad virtual con lo que es más auténtico (más antiguo y mejor) del yo. Gran parte del primer Emerson planea sobre esta visión de Dios:

Es a través de ti mismo, sin embajador, que Dios te habla. [...]

Es el Dios que hay en ti el que responde al Dios que hay fuera, o afirma sus propias palabras temblando en los labios de otro.

Este reconocimiento se ha convertido en un tópico en nuestra espiritualidad especial, y ha suscitado muchas críticas, de las cuales la más distinguida es el lamento del martirizado Dietrich Bonhoeffer: «Dios no ha concedido ninguna Reforma al cristianismo americano». Es algo que me parece esencialmente cierto, pero no es algo que me aflija. Si la Religión Americana cuenta ahora con dos siglos de antigüedad, desde Cane Ridge hasta el presente, me parece demasiado pronto para una Reforma. La cuestión no es la adoración de uno mismo; es la familiaridad con un Dios que está dentro del yo. No conocer a este Dios es estar dormido en la vida exterior, donde toda Norteamérica dormita permanentemente. Un renacimiento neoortodoxo del protestantismo reformado continental es justo lo que no necesitamos. Nos devolvería a un dualismo más severo del que ya hemos desarrollado, y un dualismo tan austero es algo que casa muy poco con nuestro carácter.

El difunto Ioan Couliano, en *Tree of Gnosis [Árbol de gnosis]*, de 1991, estudia los rasgos dualistas de la religión y de la cultura, desde el antiguo gnosticismo hasta hoy. No se ocupa de la religión en Estados Unidos, por no hablar de la Religión Americana, pero el análisis de Couliano tiene una inevitable relevancia para mi tema. ¿Son dualistas nuestros principales pensadores religiosos americanos? Sólo hemos contado con unos pocos especuladores religiosos esenciales:



Jonathan Edwards, Emerson, Horace Bushnell, William James y los Niebuhr. Edwards vivió y murió antes de que la Religión Americana alcanzara su turbulento parto en Cane Ridge. Todos los demás estilos de monismo, bastante incoherentemente cortejados, fueron sin embargo profundamente dualistas, pues compartieron con la Religión Americana del pueblo la convicción de que lo que era más antiguo y mejor en ellos se remontaba a una época anterior a la Creación del mundo o de la gente tal como era en el momento presente. Ésa es mi idea del dualismo, pero no la de Couliano, que pone énfasis en la postura dualista como una idea de superioridad, ya sea hacia el cosmos o hacia su creador. Pero los americanos consideraban la prioridad como superioridad, sin duda porque somos la nación occidental tardía, la tierra del ocaso de la cultura occidental.

El dualismo religioso americano a primera vista no parece nada dualista, según el criterio de Couliano. Ni Emerson ni sus descendientes consideran que el mundo o el cuerpo sean malos, no son ascetas, y por lo general evitan el vegetarianismo: uno recuerda las empanadas de carne que Asia, la formidable segunda esposa de Emerson, le preparaba para el desayuno. Un afable antinomianismo, sin embargo, resulta muy emersoniano, al igual que el impulso órfico que Couliano acertadamente postula como una de las fuentes del dualismo occidental. El orfismo americano o emersoniano se despoja de la idea de que el cuerpo es malo, al tiempo que no ve el cosmos tan pérfido ni tan puramente inferior al americano adánico. El dualismo de la Religión Americana no es, por tanto, muy dualista; devalúa el contexto, quizá en desafío a las sublimes extensiones del espacio americano. Los adeptos de la Religión Americana, ya sean baptistas sureños o mormones, pentecostales o musulmanes negros, le otorgan un singular prestigio a sus orígenes, como corresponde a una religión cuya principal ansiedad es la prioridad, o la falta de prioridad. Y ésta es la clave del dualismo religioso americano: el origen del yo oculto, el elemento salvado del propio ser, se remonta a Dios antes de la naturaleza, al Creador antes de la Creación.

Así pues, el gnosticismo y el orfismo por igual son analogías un tanto inadecuadas para la Religión Americana, aunque no es probable que descubramos otras más próximas. El americano siempre le encuentra defectos a la naturaleza, al tiempo, a la historia, pero no a Dios ni a sí mismo. En general no es algo malo, como diversos moralistas nos harían creer, pues nos hace seguir siendo una república de

esperanza, al menos en el terreno de la pura teoría. Ya he aventurado que la Religión Americana, en cuanto gnosis, posee mucho en común con la novela de caballerías americana, ese género tan peculiar que incluye narraciones tan diversas como *La letra escarlata* de Hawthorne y *La subasta del lote cuarenta y nueve* de Pynchon. El gnóstico americano se embarca en una aventura para encontrar al Jesús americano, inevitablemente una búsqueda interiorizada. Dicho viaje es probable que tenga más éxito que las interminables búsquedas del Jesús histórico. El Jesús histórico sin duda existió (aunque sólo contamos con la garantía de los cristianos, ya que no confío en ninguno de los pasajes atribuidos a Josefo, el antiguo historiador judío, pues todos ellos son interpolaciones cristianas). Pero aparte de la existencia de Jesús, tenemos muy pocos datos fiables, pues todo lo que nos ha llegado es claramente tendencioso. San Pablo es fundamental en la Religión Americana, sobre todo porque Jesús le importaba no por cómo éste había vivido, sino sólo por su muerte y su presunta resurrección. El Jesús revivido, del que se habla poco en los Evangelios, ni siquiera en los Hechos, sigue siendo un misterio. ¿Qué reveló del Reino de los Cielos en esos cuarenta días y cuarenta noches que permaneció con sus discípulos? Los textos gnósticos, casi todos de la escuela del tremendamente imaginativo Valentín, intentaban responder a la pregunta. Cuando leemos obras de Valentín como *El Evangelio de Felipe*, *El tratado sobre la Resurrección* o *La exégesis del alma*, nos vemos transportados a la denuncia que hace el Nuevo Testamento canónico de las ideas tremendamente imaginativas de que nuestra Resurrección ya ha tenido lugar:

Evita las palabras profanas, pues los que a ellas se dan crecerán cada vez más en impiedad, y su palabra irá cundiendo como gangrena. Himeneo y Fileto son de éstos: se han ido desviando de la verdad al afirmar que la Resurrección ya ha sucedido; y pervierten la fe de algunos (segunda epístola a Timoteo, 2:16-18).

Ibn Jaldún, que murió en 1406, resumió así las palabras del legislador Mahoma acerca de la Resurrección, y su relación con el poder creativo de Dios:

El causa nuestra resurrección después de la muerte. Esto constituye el toque final a su preocupación por la primera Creación. Si las cosas

creadas estuvieran destinadas a desaparecer completamente, su creación habría sido frívola. Están destinadas a una existencia eterna después de la muerte.

El Corán también podría llamarse el Libro de la Resurrección, tan seguro estaba Mahoma de que la Creación no había sido frívola. Pero el autor del texto J original, el Yahvista, no sabía nada de esa doctrina, y desde luego la Biblia hebrea tampoco hasta el apocalíptico Libro de Daniel, el final histórico de las Escrituras judías. Ni Moisés ni los grandes profetas están obsesionados con la supervivencia individual. Estaba Enoc, que se aceptaba que se había convertido en el ángel Metatrón, y Elías, pero éstos no habían resucitado; nunca murieron. Estaba el Hades hebreo, el Sheol, donde ibas si no te enterraban, y donde los descontentos eran engullidos vivos si se rebelaban contra Moisés en el desierto. O ibas allí de todos modos, quienquiera que fueses, según un lamento de Job. Pero en Daniel, en la era de la revolución macabea, la necesidad de una justicia definitiva condujo a una profecía hebrea: «Muchos que duermen en el polvo de la tierra despertarán, algunos a la vida eterna». Ésta se convirtió en la visión farisaica de la resurrección del cuerpo, y la visión de los fariseos acabó siendo también la de san Pablo. Jesús, en el Evangelio de Marcos, también se pone de parte de los fariseos, afirmando que Dios es el Dios de los vivos, no de los muertos, lo que da lugar a la fe de Pablo de que nuestro cuerpo animal resucitará como cuerpo espiritual. En un exaltado pasaje dirigido a los corintios (primera epístola a los corintios 15:51-53), Pablo desvelaba el misterio:

¡Mirad! Os revelo un misterio: no moriremos todos, mas todos seremos transformados. En un instante, en un pestañear de ojos, al toque de la trompeta final, pues sonará la trompeta, y los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados. En efecto, es necesario que este ser corruptible se revista de incorruptibilidad; y que este ser mortal se revista de inmortalidad.

En *La ciudad de Dios*, Agustín interpretó sutilmente la idea del «cuerpo espiritual» formando una unidad con el propio cuerpo, aunque «sometido al espíritu, dispuesto a ofrecer total y maravillosa obediencia». En relación a esta idea, la inmortalidad en el espíritu es un tema de autoridad, de que la resistencia humana a obedecer a

Dios ya no es un impedimento. Aquí (y en otros pasajes), Agustín se mostraba compatible con Juan Calvino y con los que lo han seguido desde entonces, pero, como hemos visto, la Religión Americana no es calvinista. E. Y. Mullins, teólogo de todos los baptistas verdaderos, estaba a favor de una interpretación más mística, al igual que Joseph Smith. Estos dos espíritus heroicos asociaban el Jesús resurrecto, la resurrección del cuerpo espiritual de toda la humanidad y Estados Unidos. Con ello se unían a una larga tradición que nunca culmina, ni siquiera en el calvinismo severamente modificado de Woodrow Wilson: «Estados Unidos tuvo el infinito privilegio de cumplir su destino y salvar al mundo». El nuevo orden mundial de George Bush es un nuevo presagio de la imagen de la Resurrección liderada por Estados Unidos, aun cuando todos nosotros nos quedaríamos estupefactos si nuestro nada visionario presidente pronunciara la sorprendente frase wilsoniana: «Estados Unidos estaba predestinado a ser un espíritu entre las naciones del mundo».

El gnosticismo antiguo fue una religión, o una casi religión, elitista; lo raro de nuestra gnosis americana es que se trata de un fenómeno de masas. Existen decenas de millones de americanos cuya idea obsesiva de la libertad espiritual viola la base normativa del cristianismo histórico, aunque son incapaces de darse cuenta de lo poco que comparten con lo que antaño se consideró la doctrina cristiana. Incluso los mormones, que de manera tan clara son una desviación del cristianismo tan radical como el islam, se consideran a sí mismos la Iglesia legítima de Jesucristo. Pero al menos los mormones reconocen su propio elitismo; sólo *ellos* avanzarán hacia la divinidad. Cuanto más profundamente estudio a los mormones y más medito acerca de lo bien que casan con el clima espiritual americano, más me convenzo de que algún día serán la Iglesia oficial del oeste americano, del mismo modo que los baptistas son la Iglesia católica de nuestro sur. Independence, Missouri, iba a ser, según Joseph Smith, el emplazamiento de Sión, la Nueva Jerusalén, que se levantaría justo antes del segundo advenimiento de Jesús. Mediante una espléndida ironía, Independence es el Salt Lake City de los rivales Mormones Reorganizados, aunque son cuarenta veces menos que los mormones cuya base es Utah. Cuando Brigham Young lideró la travesía hacia el oeste hasta Salt Lake City, Emma, la esposa del profeta, se negó a ir con él. Acompañada de sus hijos y de algunos seguidores de su marido que se habían quedado, acabó trasladándose a Independence,

donde Joseph Smith III se convirtió en profeta, vidente y revelador, y donde han llevado las riendas desde entonces los descendientes del profeta. Si la Nueva Jerusalén llega a construirse, cerca de la muy poco bíblica Kansas City, estará rodeada de Mormones Reorganizados que aún siguen a Emma en sus declaraciones de que Joseph nunca practicó la poligamia, nunca predicó que hubiera una pluralidad de dioses y nunca defendió el bautismo para los muertos, ni que nos haríamos dioses.

La mayor ironía que hay detrás de esto es que la Religión Americana, que si no es un *conocer* no es nada, no se conoce a sí misma. Quizá sea ésa una ironía americana general y permanente, que habría sido muy apreciada por Nietzsche; es posible que seamos la única nación en la que los que conocen no se conocen a sí mismos. Nuestro poema épico nacional —y nuestro mejor poema— es el «Canto a mí mismo» de Walt Whitman, donde mi yo resulta ser incognoscible, pues sigue el antiguo modelo órfico y el modelo afroamericano, en el que «el auténtico yo» o el «yo mismo» (el «pequeño yo» de los africanos) queda aparte y no se puede conocer. Joseph Smith, en su discurso para King Follett, dijo tristemente a sus discípulos y seguidores que no le conocían, porque mientras se encaminaba de manera inexorable hacia el martirio, iba comprendiendo lo poco que él mismo conocía su espíritu más interior. La Religión Americana no es el «creer en eso» cristiano ni el «confiar en» judío; es un conocer, y como tal era normal que escandalizara la conciencia protestante de D. H. Lawrence, que encontró obsceno ese conocimiento al descubrirlo en gnósticos americanos tan representativos como Poe y Melville.

Mi conjetura es que la sensación de ser epígonos culturales, históricos y religiosos, inevitable en la tierra del ocaso americana, aumenta el apetito de saber, más que el de creer o confiar. En nuestra supuesta cultura protestante, nuestro impulso nacional por conocer convierte al protestantismo europeo en algo falso, y en estos dos últimos siglos nos ha conducido hacia la gnosis. De nuevo, me maravilla que este giro haya sido más numeroso de lo que le correspondería a una pura élite. Una generación antes de que Emerson alcanzara esa madurez espiritual, la gente de la frontera experimentó su propia Epifanía gnóstica en Cane Ridge. Su éxtasis no fue más colectivo que el trance de Woodstock; todos los kentuckianos que ladraban y todos los *hippies* que daban cabriolas ladraban y daban cabriolas sólo para sí mismos. El éxtasis órfico americano nunca ha sido dionisiaco, pues

la libertad báquica es la libertad de fusionarse con los demás. El éxtasis americano es solitario, aunque requiera la presencia de otros como público para la propia gloria. Nuestro padre Walt Whitman, a pesar de su autobombo y las insistencias dogmáticas de nuestros gays contemporáneos, parece haberse abrazado sólo a sí mismo.

Humanamente, la religión de nuestro clima resulta bastante fría. Nuestros sagrados frenesíes se dirigen hacia nosotros mismos o hacia el Jesús resurrecto; la Religión Americana adopta la cruz sólo como emblema del Jesús resucitado, no del crucificado, si es que de hecho la adopta (los mormones, no). Los pentecostales y muchas otras sectas blancas y negras experimentan una violencia sagrada cuando el espíritu los golpea, pero la violencia se asimila muy rápidamente a la violencia laica americana, ya tan frecuente en el campo como en las ciudades. La Religión Americana en sí misma no es violencia, pero la confusión a menudo acompaña a ambas, y desde luego nuestro conocimiento, las más de las veces, es un conocimiento violento. No es probable que una religión del yo sea una religión de la paz, pues el yo americano suele definirse mediante sus guerras contra la otredad. Si tu conocimiento te dice en última instancia que estás más allá de la naturaleza, pues eres con mucho anterior a ella, entonces tus actos naturales no pueden mancillarte. No es de extrañar, entonces, que la salvación, una vez obtenida, no pueda separarse del adepto a la Religión Americana, haga lo que haga. Exportamos nuestra cultura al extranjero, la elevada y la popular, y cada vez más exportamos también la Religión Americana. Si resulta que Woodrow Wilson tenía razón, y estamos destinados a ser un espíritu entre las naciones del mundo, entonces el siglo XXI supondrá un regreso a gran escala a las guerras de religión.

## CODA

### UNA NUBE TAN GRANDE DE TESTIGOS

**E**l difunto Walker Percy y su distinguido exégeta Cleanth Brooks han visto el gnosticismo como la maldición de la América protestante. No comparto su juicio, como este libro ha dejado claro, aunque tampoco me interesa argumentar lo contrario: que nuestra peculiar mezcla de gnosticismo, entusiasmo y orfismo goza en sí misma de inestimable valor espiritual. Pero celebrar nuestra fe nacional sólo parcialmente encubierta, que todo lo invade en su expansión, no me parece más útil que deplorarla. Un axioma básico de la crítica de la religión ha de ser que no existen los accidentes. Una generación después de la Revolución Americana, la Religión Americana cobró existencia en la ferocidad de Cane Ridge, y luego, durante un siglo, se exfolió en miles de formas. Aunque me he limitado a analizar las confesiones y sectas que son genuinamente americanas —mormones, baptistas sureños (tanto los de la facción «sin credo» como los fundamentalistas de No Sé Nada), la fe afroamericana en general, y los pentecostales, los adventistas, los testigos de Jehová, la ciencia cristiana—, gran parte de lo que denomino la Religión Americana también es aplicable a metodistas, presbiterianos, congregacionalistas, episcopalianos y otras confesiones importantes. En Estados Unidos, las convicciones fundamentales acerca de las relaciones entre lo humano y lo divino a veces son diferentes entre católicos, luteranos y judíos, pero casi todos los demás creyentes pertenecen a la Religión Americana, sean capaces de saberlo o no. Los grandes supuestos inconscientes tienen mucho más que ver con la fe que con las declaradas enseñanzas doctrinales, al menos entre nuestra inmensa población protestante, sean o no una multitud tan grande de testigos.

Un país tan obsesionado por la religión, al entrar en la última década del siglo xx, está condenado a disfrutar de una época muy interesante antes de que esa década, y el siglo, se conviertan en lo que ha de venir. Las elecciones que se celebrarán en el año 2000 resonarán con premoniciones santificadas, quizá más que nunca en la historia americana. Una tierra milenarista desde el principio, en la que antaño tuvimos a otro George Bush que profetizó enormes vuelcos en la sociedad, pero ése fue un simpático swedenborgiano que vivió hace ciento cincuenta años y leía libros. La lectura no es la actividad preferida de la era de Reagan y Bush, y el breve coqueteo de Reagan con el éxtasis falwelliano\* no me hace desear que el presidente Bush se pase noches despierto leyendo el Apocalipsis de san Juan el Divino. La Religión Americana, siempre milenarista, pronto nos involucrará a todos en terribles experiencias de consumación.

Nuestros anhelos más auténticos y espantosamente milenaristas fueron posrevolucionarios, y llevan durando más de doscientos años. El milenarismo nunca ha sido una cosa agradable, como demuestra poderosamente el libro de Norman Cohn *En pos del milenio*\*\* . Los protestantes del siglo xvi, por toda Europa, creían que se había profetizado toda la historia de la humanidad, de manera oscura pero definitiva, en el Libro de Daniel y en el Apocalipsis. En el siglo xvii, los estudiosos protestantes regresaron a la fe de los primeros cristianos, según la cual Cristo no volvería sólo al final de los tiempos, sino antes para traer el milenio, una edad de oro que tendría lugar aquí, en el mundo, que precedería al Apocalipsis y al Juicio Final. A medida que se extendía la Ilustración europea, esta esperanza protestante comenzó a identificarse con la idea de progreso, una identificación que estudió Ernest Lee Tuveson en *Millenium and Utopia [Milenio y utopía]*, de 1949.

Los profetas hebreos habían dado al protestantismo una serie de visiones de consumación, de las cuales la más importante se consideraba Daniel 7:13-14, donde «alguien parecido al Hijo del Hombre» desciende del cielo para ejercer el señorío sobre la tierra en «un do-

---

\* Jerry Falwell es una de las *perlas* del fundamentalismo presbiteriano actual. Tras el atentado del 11-S en Nueva York, afirmó que se trataba de un castigo de Dios contra los abortistas, los homosexuales y las feministas. (N. del T.)

\*\* *En pos del milenio: revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1997. (N. del T.)



minio eterno, que no acabará». Pero el Nuevo Testamento aventura un dominio menos duradero, cuando el Apocalipsis predecía que Cristo ataría al dragón sólo durante cuatrocientos años, después de lo cual el dragón sería libre para luchar en Armagedón, para perder, dando paso así a la Resurrección de los muertos y al Juicio Final. Un nuevo cielo y una nueva tierra, y una nueva Jerusalén como novia del Cordero de Dios, reemplazarían para siempre la realidad caída. Aunque esto casaba bien con el carácter protestante, fue todo un problema para la Iglesia católica romana hasta que san Agustín alegorizó el milenio como el reino espiritual ya instituido por la Resurrección de Jesús. Esta solución agustiniana eliminó la desdichada implicación de que Roma, en el Apocalipsis denominada la Puta de Babilonia, seguiría desempeñando el papel de Babilonia, excepto en las visiones de los herejes. No obstante, surgieron herejías a mansalva, hasta que por fin triunfaron en la Reforma.

No fue un hereje, sino un docto monje cisterciense, Joaquín de Fiore, quien, en el siglo XII, de manera bastante peligrosa, utilizó el Apocalipsis como base de una profecía de tres edades históricas: el Padre (desde Adán a la Encarnación), el Hijo o era actual, y la perfección futura cuando reinara el Espíritu Santo. Los discípulos de Joaquín, tras su fallecimiento, comenzaron a concebir esta tercera era como un reino espiritual purificado, social y políticamente redimido, y libre, por tanto, de los errores de la Iglesia católica. Pero los movimientos joaquinistas, aunque nunca han cesado del todo, no han sido suficientes para llevar a los católicos hacia anhelos milenaristas. Eso se dejó a los herejes o a la tradición protestante, desde los anabaptistas de la Alemania del siglo XVI, pasando por la Revolución Inglesa cromwelliana, hasta culminar en la Revolución Americana. La profecía del Nuevo Mundo, desde Colón hasta nuestros entusiasmos contemporáneos de la nueva era, ha identificado América con la tierra del milenio. Colón insistió delante de Isabel y Fernando en que había planificado su viaje basándose en Isaías (11:10-12), una afirmación que el marinero hace de nuevo en la épica americana de Hart Crane *The Bridge [El puente]*, de 1930. Américo Vespucio, en una carta a Lorenzo de Médici, se refiere a la tierra que recibirá su nombre de él, América, como «Nuevo Mundo». Las implicaciones más importantes de la novedad americana no se afirmarán de una manera plenamente intelectual hasta Emerson, pero teológica y políticamente se expresaron en la vena milenarista de las confesiones pro-

testantes que con más fuerza apoyaron a los rebeldes de la Revolución Americana: baptistas, congregacionalistas y presbiterianos, más que los anglicanos, cuáqueros, metodistas y luteranos. A pesar de Lutero y Calvino, que habían pretendido conservar la apropiación de san Agustín del milenarismo para las autoridades oficiales, el ala izquierda de la Revolución cromwelliana exaltó la luz interior del lector de la Biblia individual, y mediante esa luz, Daniel y el Apocalipsis presagiaron una nueva era sectaria en un Nuevo Mundo.

El Gran Despertar de la década de 1740 puede que sea una ficción interpretativa retrospectiva de los historiadores, pero parece que algo parecido centró las expectativas milenaristas americanas, y puede que contribuyera a espolear la Revolución Americana. Jonathan Edwards, todavía nuestro teólogo más importante, invitó al evangelista inglés George Whitefield a Northampton en 1740 con la esperanza explícita de que el milenio comenzara pronto, sobre todo en Estados Unidos. Se pueda probar o no que hubo vínculos revivalistas con la Revolución Americana, gran parte de la retórica anterior a la guerra de la década de 1770 fue de naturaleza inevitablemente milenarista. Y no obstante, no podemos llamarlo guerra religiosa, pues la Religión Americana propiamente dicha aún no había nacido, y quizá no habría nacido de no haber sido precedida por nuestra democracia y nuestra república. Nuestras guerras religiosas comenzaron con la Guerra Civil y prosiguen todavía, convirtiendo nuestras confesiones y sectas, que podrían haber sido una nube tan grande de testigos, en algo muy diferente de lo que sigue esperando ser.

Algunos, no obstante, tienen esperanzas que varían enormemente de las que profesan, al menos ante el resto de la nación. Reflexiono de nuevo, aquí, al final, sobre la curiosa y tácita alianza entre dos poderes espiritualmente opuestos entre sí: los fundamentalistas baptistas sureños mayoritarios que se han apoderado de la Convención, y la Iglesia mormona. Ninguno de los dos reconocería la alianza, pero se halla en el centro de la coalición flexible pero peligrosamente fuerte de los adeptos de la Religión Americana que ahora garantizan el prolongado ascendiente de la dinastía de Reagan y Bush. En el momento en que escribo, a mediados de agosto de 1991, el Departamento de Justicia del presidente Bush se ha visto involucrado con la militante (y de hecho violenta) turba de la *Operación Rescate* que ha atacado las clínicas abortivas de Wichita, Kansas. Es cierto que el presidente Bush les ha instado a ser más suaves y ama-

bles en sus protestas, pero su intervención, sin embargo (denunciada por el juez del Tribunal Federal de Distrito, cuya orden desafía la turba), se mantiene fiel a la Religión Americana, si no a la Constitución. De nuevo el presidente Bush ondea la bandera y el feto, y regresamos a las consecuencias más sombrías de la postura gnóstica de la religión de nuestro clima.

Los que protestaban en Wichita son la habitual mezcla de incondicionales de la *Operación Rescate*: pentecostales enviados directamente por el Espíritu Santo, monjas y sacerdotes católicos, fundamentalistas variados y seguidores de sectas nuevas y aún oscuras. *The New York Times* (12 de agosto de 1991, p. 1) cita a una mujer que se hallaba entre ellos y que manifestó: «Me sorprende que Dios no haya permitido que otra nación nos invada» como juicio divino por nuestros crímenes contra el feto. Estos «guerreros de la oración», a pesar de las sanciones de un tribunal federal de Wichita, saben que el presidente Bush, líder espiritual de la nación, está con ellos. No es una ironía mía, pues el Departamento de Justicia se ha puesto del lado de los manifestantes, y esa toma de posición es la consecuencia más perdurable de las protestas de Wichita. Estamos a punto de ser gobernados por una religión oficial de ámbito nacional, la parodia definitiva de la Religión Americana esbozada en este libro. La Iglesia oficial de sur y del suroeste, la Convención Baptista Sureña, y la floreciente Iglesia mormona, que pronto será la Iglesia oficial del oeste, son sólo dos de los componentes de una multiforme alianza que transformará nuestra nación allá por el año 2000 bajo el liderazgo del Partido Republicano, que desde 1979 se ha convertido en la versión apenas laica de la Religión Americana. La cruzada contra el aborto cumplirá sus objetivos, en contra de la voluntad del 60 por ciento de nosotros, a través del instrumento de un Tribunal Supremo Reagan-Bush, pero puede que eso sólo sea el triunfo inaugural del ejército de esta parodia de Religión Americana en la última década del siglo xx.

¿Por qué tantos americanos, sobre todo desde 1980 hasta el presente, votan en contra de sus propios intereses económicos? Desde luego, hay patriotismo, tal como se manifiesta en nuestras victorias sobre Granada y Libia bajo el Gobierno de Reagan, y sobre Panamá e Irak bajo Bush. Pero las dimensiones religiosas de esas campañas estaban claras, y las heroicidades de Bush, en sí mismas, no le habrían llevado a su actual nociva eminencia. Me siento inclinado a atribuir

al secretario de Estado, James Baker, el estratega supremo de los republicanos desde 1979, la astuta perspicacia que ha convertido el Partido Republicano presidencial en totalmente invencible. Justo después de que sus compatriotas texanos consiguieran hacerse con la Convención Baptista Sureña, Baker observó cómo, de manera paralela, el Partido Republicano caía en manos de los reaganianos, a los que se unió para la campaña de 1980. La autoridad, en el contexto de la Religión Americana, es otra forma de gnosis, otro conocimiento, y lo que sabe es que debe reemplazar la autoridad puramente laica que trajo la Revolución Americana. Si la Religión Americana, como conjeturo, comenzó una generación después de la Revolución, entonces es una peligrosa ironía que, dos siglos después, una versión tardía de nuestra fe nacional pretenda anular nuestro origen laico; aun puede que seamos una multitud grande de testigos presenciando el triunfalismo de nuestros chamanes políticos.

---

## POSCODA

### 2006

Este libro, *La Religión Americana*, ha vivido de manera más bien clandestina desde su publicación original hace catorce años. Estaba agotado, pero seguía circulando entre lectores progresivamente conscientes de la alianza estratégica cada vez más intensa entre el Partido Republicano y millones de adeptos de lo que yo llamo Religión Americana. Edito de nuevo este libro sin revisar, y sólo añadido esta coda a la coda. Pero ¿qué ha cambiado? El triunfalismo del segundo presidente Bush es una iniciativa basada en la fe. Su renovada guerra en Irak aún colea, tras una victoria fugaz y posiblemente ilusoria. La gasolina pronto podría costar casi un dólar el litro, y la economía de Estados Unidos existe sólo pidiendo prestados dos mil millones de dólares al día a China, Taiwán, Japón y diversos acreedores europeos. Nuestra moneda está devaluada, nuestro déficit es inmenso, y gran parte de la opinión pública parece esperar un éxtasis inminente. En el Elíseo, Freud y Marx deben temer que se les olvide, mientras que Darwin permanece como un Satanás cuya teoría de la evolución queda eclipsada por un belicoso creacionismo. Llegué a mi setenta y cinco cumpleaños con la aprensión de que no hubiera otro presidente demócrata u otro Congreso de mayoría demócrata en mi vida. Y no obstante, ¿cómo podría ser de otro modo? Estados Unidos, fundado sobre las revelaciones laicas de la Declaración de Independencia y la Constitución, en estos momentos no me parece una democracia. Se le podría denominar una emulsión de plutocracia y teocracia, mientras recordamos la profecía de Huey Long: «Claro que tendremos fascismo en Estados Unidos, pero lo llamaremos democracia».

Y sin embargo, *La Religión Americana* era y es el retrato de una auténtica espiritualidad, y no de una política cultural, que detesto por

haber destruido los estudios literarios en el universo de habla inglesa. Puede que la nación implusione económicamente, y que nuestro nuevo Imperio romano se derrumbe repentinamente, sin declive previo, pues aquellos que lo predicán se niegan a costearlo. Lo que no remitirá es la continua exfoliación de la Religión Americana, cuya ala pentecostal se extiende día a día, aquí y en el extranjero. El Jesús americano, claramente un republicano y «filósofo favorito» de George W. Bush, podría ser reemplazado por el Espíritu Santo americano, una entidad extraordinariamente volátil, cuyas ideas políticas son impredecibles.

Mi conjetura es que el sueño americano y la Religión Americana nacieron juntos en lo que entonces era nuestro oeste, las tierras fronterizas de Kentucky y Tennessee, más o menos a finales del siglo XIX. Lo que hace afines los fenómenos del sueño y la religión es un anhelo de amor peculiarmente americano. Esta afirmación es extraña, pues el propio san Agustín dijo que «Dios ama a cada uno de nosotros como si fuésemos sólo uno», y el deseo humano de ser amado es eterno. La réplica implícita de Baruch Spinoza (citada en la invocación de este libro) era que teníamos que amar a Dios sin esperar que Él, a su vez, nos amara. Los americanos, sin embargo, más que nunca, insisten en que Jesús los ama personalmente. El cristianismo histórico —institucional y teológico— tiende a modificar, o mejor dicho, a reprender a Agustín, pero hemos presenciado la muerte de Europa en nuestro Nuevo Mundo. Ni el sueño americano ni la Religión Americana aceptarán restricción alguna a lo que consideran un amor merecido.

Una celebrada gobernadora de Texas, durante el siglo XX, disfrutaba de que la llamaran Ma Ferguson, y durante su mandato prohibió la enseñanza de las lenguas extranjeras. «Si el inglés era bueno para Jesús, entonces debería ser bueno para nosotros», decretó. Aunque mis amigos pentecostales me aseguran que el Espíritu Santo les habla en miríadas de lenguas, suelen poner énfasis en que prefiera el inglés americano o el español. Llames a la deidad suprema Yahvé, Adonai, Jehová, Dios Padre o Alá, para casi todos los americanos ha sido desplazado por Jesús y/o el Espíritu Santo.

Puede que Estados Unidos supere sus déficits y perdure. Incluso aunque algún día estuviéramos en manos de una alianza de China e India como prósperos superpoderes, eso no rebajaría la importancia de la Religión Americana, que podría seguir exportándose como

el demonio interior de nuestra cultura popular infinitamente exportable. Si nuestra amalgama de orfismo chamánico, entusiasmo y gnosticismo consigue hacerse pasar con tanto éxito por cristianismo, ¿por qué no imitar con la misma habilidad el budismo y el hinduismo?

Cuanto más leo a Kierkegaard, más me doy cuenta de que lo que él expresa no es sólo la dificultad, sino la virtual imposibilidad de ser cristiano en una sociedad que se considera cristiana. En nuestra tierra del ocaso, estas cosas se ordenan de manera distinta. De hecho, yo afirmaré la virtual imposibilidad de no convertirse a alguna de las variedades de la Religión Americana, por mucha cautela con que contemplemos sus consecuencias políticas. Incluso los más laicos de nosotros, o los más tradicionalmente religiosos, no podemos cerrar completamente los ojos al atractivo de la Religión Americana. En relación al sueño americano, podemos inventar defensas irónicas y sofisticadas, pero ¿son eficaces (o incluso apropiadas) cuando contemplamos la Religión Americana? D. H. Lawrence acusó de manera ambivalente a Walt Whitman de ser un incesante *conocedor*, pero T. S. Eliot, sin ambivalencia, desterró a Lawrence por atreverse a *conocer* la misma luz interior que iluminó a Whitman. Eliot ansiaba autoridad, y la encontró en la Iglesia de Inglaterra. Whitman y Lawrence fueron profetas, y no podían aceptar una autoridad que no generaran ellos mismos.

A pesar del autoritarismo de las actuales jerarquías que dominan el mormonismo y la Convención Baptista Sureña, ninguna variedad de la Religión Americana aceptará para siempre la autoridad. Desde Reagan a Bush II se nos anima a emancipar nuestro egoísmo, y es lo que hemos hecho exactamente muchos de nosotros, Clinton incluido, cuando abolió «la asistencia social tal como la conocemos». Al Jesús americano no le preocupan los ricos ni los camellos que pasan por el ojo de una aguja.

¿Por qué entonces uno sigue manifestando una fascinada ambivalencia hacia la Religión Americana, cuando social y políticamente alimenta individualidades que se muestran indiferentes al otro y a la otredad, cuando lo que necesitamos son singularidades que se preocupen por los demás y por sus propios yos? La Religión Americana es una fe tan grande y nacional que se jacta orgullosa de sus contradicciones. Proclama: «Sé rico, exige amor de Dios y de los humanos, y ten fe en que la muerte sólo afecta a los demás».

La Religión Americana fue la consecuencia inevitable del crecimiento del yo americano, cuya mezcla de saberes e ignorancias espero rastrear en otro libro. Walt Whitman fue el Adán americano, crucial para el desarrollo posterior del yo americano. Whitman era un demócrata abolicionista del Partido de la Esperanza de Ralph Waldo Emerson que tuvo que soportar el triunfalismo de lo que Emerson llamó con desdén el «Partido de la Memoria», la coalición del *whig*\* Henry Clay de Kentucky, John C. Calhoun de Carolina del Sur y el renegado Daniel Webster de Massachusetts. Davy Crockett, que abandonó a Andrew Jackson para irse con los *whigs*, fracasó y se fue a Texas, donde murió (no muy heroicamente) en el Álamo, en compañía del Jim Bowie, el tratante de esclavos, y otros mártires de lo que con el tiempo se convirtió en el gran robo de tierras americano, arrebatándole a México California y todo lo que ahora es el suroeste. ¿Tendrán las mismas consecuencias prácticas las guerras iraquíes de los Bush?

Nada de todo esto disminuye los logros espirituales de Joseph Smith, Mullins y otros fundadores de la Religión Americana. En *Common Sense* (1776), Tom Paine contribuyó a avivar la Revolución con un pronunciamiento apocalíptico digno de su viejo conocido londinense, el poeta profético William Blake:

En nuestro poder está hacer que el mundo vuelva a comenzar. Una situación como la actual no se ha dado desde los días de Noé.

En un estudio de la Declaración de Independencia, *Secular Revelation [Revelación laica]*, de 2005, de Mitchell Meltzer, la visión de Paine se relaciona acertadamente con la manera sutil con que la Declaración esquiva el tema de la religión, pero allá por 1800, en Cane Ridge, el fervor de la espiritualidad de una nueva nación inundó las precauciones de los fundadores. No espero que esta riada prosiga. ¿Se trata de cristianismo? Sólo mediante una convincente redefinición de lo que había sido el protestantismo europeo, pero al sueño americano sólo podía contentarlo un estilo de fe totalmente propio.

---

\* Partido formado en 1834 por una fusión de los republicanos nacionales americanos y otros oponentes al Partido Demócrata, que en 1856 formarían lo que es en la actualidad el Partido Republicano. (N. del T.)







Este libro  
se terminó de imprimir  
en los Talleres Gráficos de Unigraf, S. L.,  
Móstoles (Madrid), España,  
en el mes de diciembre de 2008



**Harold Bloom**

## **LA RELIGIÓN AMERICANA**

En este fascinante trabajo de crítica de las religiones, Harold Bloom examina una serie de credos originarios de Estados Unidos: pentecostalismo, mormonismo, adventistas del Séptimo Día, testigos de Jehová, baptistas y fundamentalistas del sur, y la espiritualidad afroamericana. Traza las particularidades de la religión en Estados Unidos al mismo tiempo que formula preguntas provocadoras en relación con el papel que desempeña ésta en la cultura americana y sobre el concepto que tiene cada estadounidense de su vínculo con Dios.

Para Harold Bloom, nuestras creencias espirituales proporcionan un retrato fidedigno del carácter nacional.

«Un logro increíble. Bloom pone al descubierto, como nadie lo había hecho antes, esa excentricidad de nuestra esencia espiritual.»

*The Washington Post*

«Un novedoso análisis del espíritu estadounidense. Intuitivo y ácido.»

*The New York Times*

«Un extraordinario esquema del imaginario religioso.»

*Kirkus Review*

ISBN: 978-84-306-0695-5



9 788430 606955